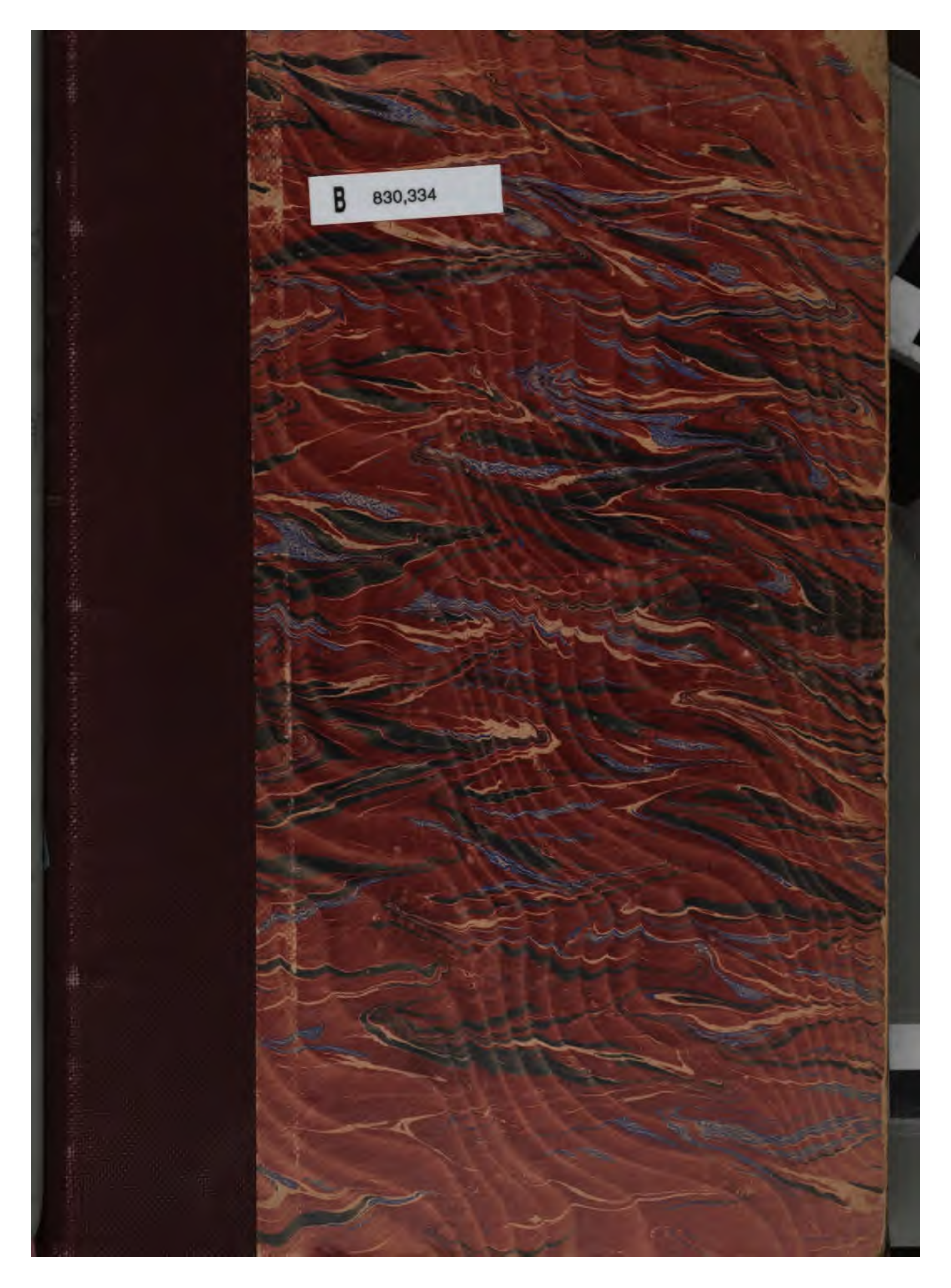
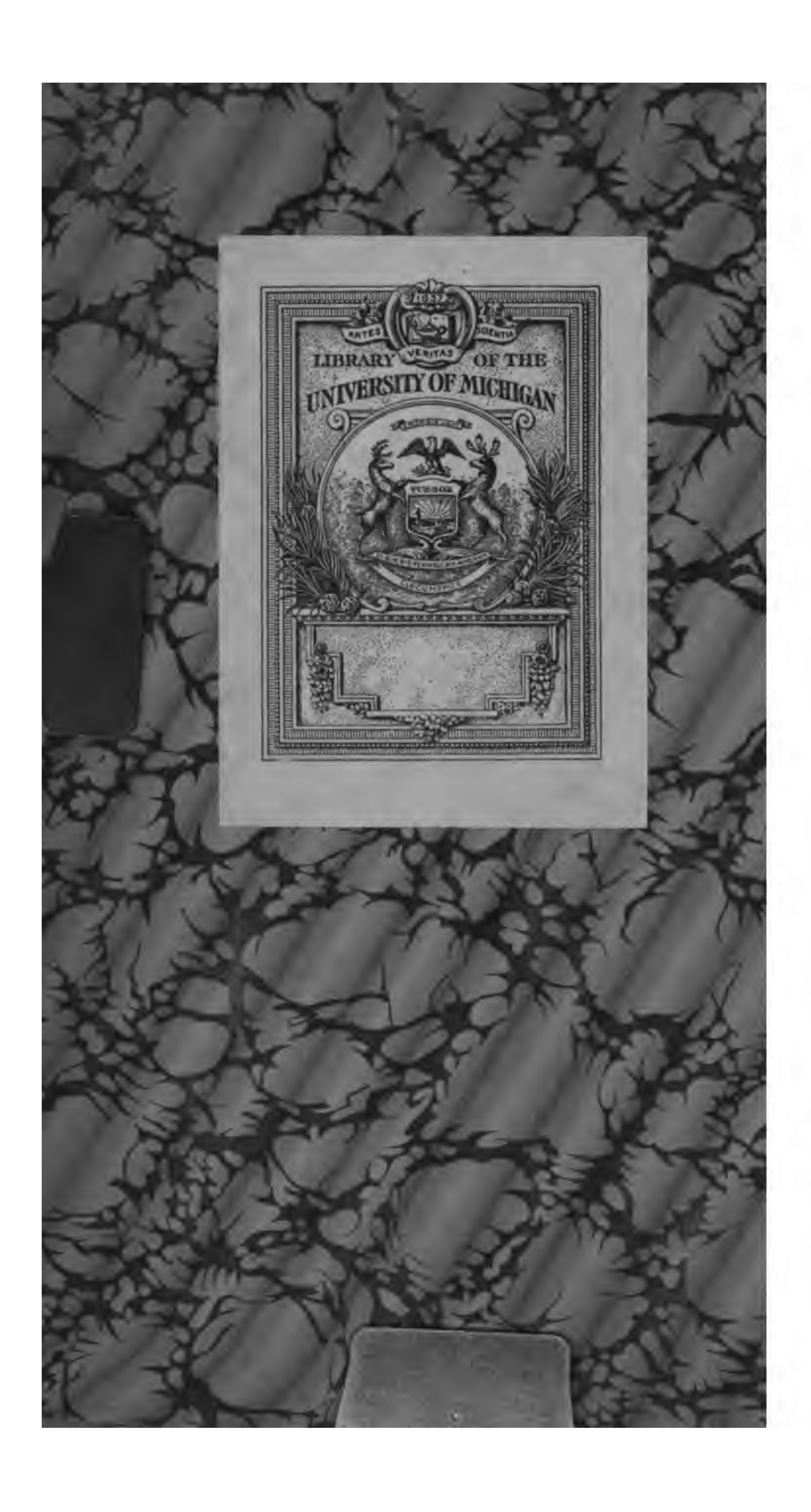
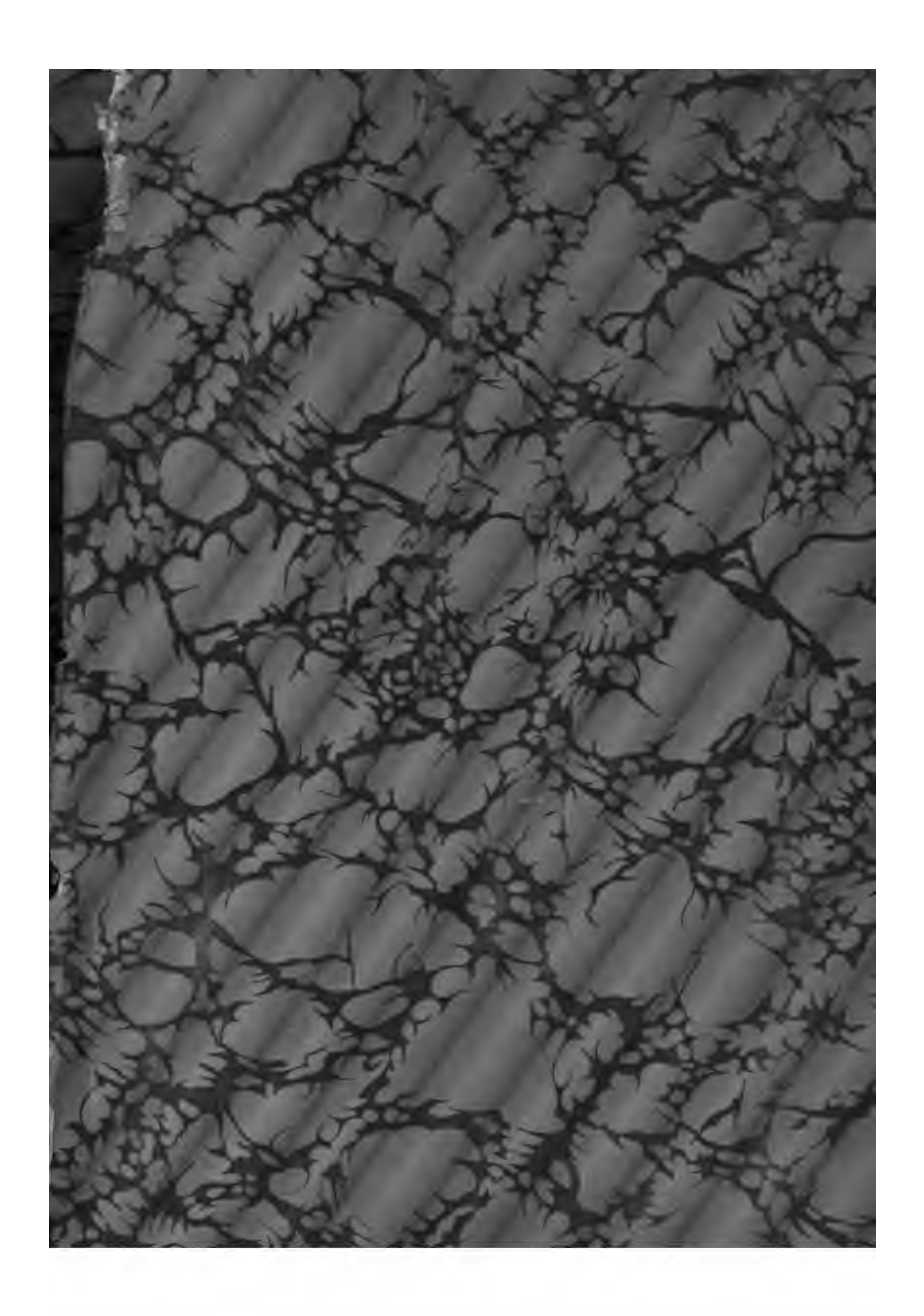

B 830,334


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR





Verhandlungen

des

II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte

in Basel

30. August bis 2. September 1904



BASEL
Verlag von Helbing & Lichtenhahn
1905.

Verhandlungen des II. Internat. Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte.

Verhandlungen

des

II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte

in Basel

30. August bis 2. September 1904



BASEL
Verlag von Helbing & Lichtenhahn
1905.

Friedrich Reinhardt, Universitätsbuchdruckerei, Basel.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Kongressbericht (erstattet vom Generalsekretär) und Verzeichnisse der Komitee- und Kongress-Mitglieder.

II.

Allgemeine Sitzungen.

III.

Sektions-Sitzungen.

I.

Kongress-Bericht

(erstattet vom General-Sekretär)

und

Verzeichnisse

der Komitee- und der Kongress-Mitglieder.

Vorgeschichte und Vorbereitungen.

„L'histoire du premier Congrès international d'Histoire des Religions est finie. Celle du second commence." Als mit diesen Worten der Herr Generalsekretär des Pariser Religionsgeschichtlichen Kongresses seine Vorrede zu dessen Akten am 1. November 1903 beschloss, da hatte die Geschichte des Baslerischen schon begonnen, wenigstens seine Vorgeschichte. Eigentlich reicht sie bis zu den Pariser Kongresstagen selber (September 1900) zurück, wenn auch ihre Anfänge anonym verlaufen sind.

Im Privatgespräche zunächst kam damals die Rede auf Basel — und aus naheliegenden Gründen: Je aufrichtiger es bedauert wurde, dass unter den in Paris anwesenden Kongressmitgliedern das deutsche Element sozusagen gänzlich fehlte, umso lebhafter wurde der Wunsch laut, es möchte, um es womöglich zu künftiger Mitbetätigung ungezwungen heranzuziehen, eine nächste Tagung auf deutsches Sprachgebiet verlegt werden. Dazu schien sich nun eine der deutsch-schweizerischen Städte, deren Universitäten, im Gegensatz zu den reichsdeutschen, allgemeine Religionsgeschichte schon seit längerer Zeit in ihren offiziellen Lehrplan aufgenommen haben, von vornherein besonders zu eignen, abgesehen davon, dass sie ihre geographische Lage allezeit von selber empfiehlt, wie sie ihnen denn auch öfter die Ehre einträgt, internationalen Vereinigungen als Versammlungsort dienen zu dürfen. Speziell an Basel kam der Gedanke, weil der Zufall es wollte, dass wohl der einzige in deutscher Sprache dozierende Teilnehmer des Pariser Kongresses der Basler Universität angehörte. So kehrte er von Paris zurück schon mit dem privaten Auftrag, zu erkunden, ob eine Anfrage betr. Uebernahme des Kongresses in Basel auf Gehör rechnen dürfe, und die

Stimmung dafür so viel als möglich vorzubereiten. Am 12. März 1902 konnte ihm die offizielle betreffende Anfrage übermittelt werden. Herr Professor Albert Réville schrieb (an Herrn Prof. A. Bertholet):

„*Monsieur le Professeur et très honoré Collègue,*

„En qualité de Président du Congrès international de l'Histoire des Religions, tenu à Paris en 1900, et de Président de la Section d'Histoire religieuse de l'Ecole des Hautes Etudes à la Sorbonne, j'ai l'honneur et l'avantage de vous communiquer le résultat des démarches faites ces derniers temps pour consulter les membres du bureau, français et étrangers, sur la désignation de Bâle comme lieu de réunion du prochain congrès qui se réunira en 1904.

Vous savez qu'en ouvrant cette correspondance avec nos co-commissaires, nous avons rempli le mandat qui nous avait été confié par le précédent congrès en vue de la préparation du second Congrès d'Histoire des Religions.

Je tiens aussi à vous remercier du très aimable accueil que vous avez fait aux propositions tout officieuses qui vous ont été adressées afin de savoir si nous pouvions avec confiance recommander votre belle et glorieuse ville aux préférences de nos collègues.

Je vous rappellerai que les membres du bureau français sont MM. Alexandre Bertrand, Michel Bréal, Guimet, Maspero, Oppert, Senart, Philippe Berger, Toutain, Jean Réville, secrétaire (le second secrétaire, M. Marillier, nous a été malheureusement enlevé par la mort) et le signataire de ces lignes.

Les membres du bureau étrangers sont MM. Estlin Carpenter d'Oxford, Goblet d'Alviella de Bruxelles, J. Goldziher de Buda-Pesth, de Gubernatis de Rome, Edouard Naville de Genève.

Il nous a fallu de Paris un temps assez long pour réunir tous les avis, plusieurs de ceux que nous devions consulter étant en voyage, quelques uns même dans de lointains pays tels que la Haute Egypte. Nous ne pouvions songer à les convoquer tous en séance à Paris pour délibérer sur ce point unique.

Je suis donc heureux d'avoir à vous annoncer, monsieur et très honoré collègue, qu'à l'unanimité et avec les expressions d'une chaleureuse adhésion, tous ces messieurs ont applaudi au choix de Bâle comme lieu de réunion du Congrès d'Histoire des Religions en 1904.

Par conséquent et en vertu de la mission que nous avons reçue du Congrès de 1900, nous aurons à transmettre au Comité National, que nous espérons grâce à votre bon vouloir voir se constituer à Bâle, les pouvoirs qui nous avaient été confiés en vue de l'organisation du Congrès de 1904."

Da dieses Schreiben zu Beginn der Universitätsferien in Basel eintraf, verzögerte sich die definitive Antwort um zwei Monate. Sie konnte aber nach Paris melden, dass eine Versammlung fachwissenschaftlicher Interessenten einstimmig die Uebernahme des Kongresses beschlossen habe. Gefasst wurde dieser

Beschluss in dankbarer Würdigung des hohen Vertrauens, das von wissenschaftlich so kompetenten Männern in den Ruf unserer alten Universitätsstadt gesetzt worden war, wenn man sich auch keineswegs den mannigfaltigen Bedenken verschloss, welchen naturgemäss die Uebernahme einer so schwerwiegenden Aufgabe rufen musste. Ueberwunden wurden sie vor allem dank dem ausgesprochenen Entgegenkommen einer hohen Regierung, schrieb doch gleich nach Kenntnisnahme obigen Briefes der Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements, Herr Regierungsrat Prof. Dr. Albert Burckhardt-Finsler, an dessen Empfänger: „Der Unterstützung der hohen Behörden können Sie versichert sein; denn es ist für unsere ganze Stadt eine Ehrensache, ein derartiges Ansuchen nicht auszuschlagen." Die Organisatoren bekennen es überhaupt mit besonderer Dankbarkeit, dass ihnen diese hohe Unterstützung auch während des ganzen Verlaufes der Vorbereitungen wie während des Kongresses selber in reichlichstem Masse zuteil geworden ist.

Die erste Aufgabe, welche die Pariser Anfrage mit sich brachte, war die Bildung eines lokalen Komitees. Einem allgemeinen Wunsche nachgebend, liess sich Herr Professor Dr. Conrad v. Orelli bereitfinden, an seine Spitze zu treten, während Herr Professor Dr. Alfred Bertholet die Geschäfte des Generalsekretariates übernahm. Als dritter wurde in das Bureau Herr Dr. Ernst Möller berufen.

Nach mancherlei vorbereitenden Schritten wurde die eigentliche Arbeit im Herbst 1903 in Angriff genommen. Als ihr erstes Produkt konnte im Dezember desselben Jahres an ca. 1500 Gelehrte in allen Weltteilen das erste Zirkular ausgehen. Es hatte folgenden Wortlaut:

P. P.

Im September 1900 tagte während der Weltausstellung in Paris ein **Internationaler Kongress für allgemeine Religionsgeschichte.** Alle seine Teilnehmer waren in dem Urteil über sein erfreuliches Gelingen so stark einig, dass in seiner vierten Generalversammlung unter allgemeiner Zustimmung der Beschluss seiner vierjährigen Periodicität gefasst wurde. Dem Bureau des Kongresses, bestehend aus den Herren Albert Réville, Alexandre Bertrand, Michel Bréal, Guimet, Maspero, Oppert, Senart, Marillier (†), Jean Réville, Philippe Berger, Toutain, wurde die Aufgabe überwiesen, in Verbindung mit

einer internationalen Kommission, die sich aus den Herren Estlin Carpenter (Oxford), Goblet d'Alviella (Brüssel), Goldziher (Budapest), de Gubernatis (Rom) und Naville (Genf) zusammensetzte, die Wahl des nächsten Kongressortes zu treffen und seine Vorbereitungen daselbst zu veranlassen.

Das Augenmerk der genannten Herren fiel auf **Basel**, und am 12. März 1902 richtete in ihrem Namen Herr Prof. Alb. Réville in seiner Eigenschaft als Präsident des Pariser Kongresses und Präsident der „Section d'Histoire religieuse de l'Ecole des Hautes Etudes à la Sorbonne" die offizielle Anfrage hierher, ob man zur Uebernahme des nächsten Kongresses gewillt sei. Diese ehrenvolle Aufforderung fand freudige Aufnahme, und ermutigt durch das wohlwollende Entgegenkommen des verehrten Herrn Vorstehers des Basler Erziehungswesens, konnte bald darauf ein Kreis fachwissenschaftlicher Interessenten den Beschluss fassen, die bejahende Antwort nach Paris zu geben. Die Herren Prof. von Orelli und Prof. Bertholet wurden ersucht, an die Spitze eines zu bildenden Lokalkomitees zu treten. Als solches haben sich nun die Unterzeichneten zusammengetan, um die Organisation des Basler Kongresses an die Hand zu nehmen. Sie wissen sich geleitet von der Ueberzeugung, dass gerade bei einer so erfreulich aufstrebenden jungen Wissenschaft wie der allgemeinen Religionsgeschichte persönliche Aussprache und intimer Gedankenaustausch über Ziele und Methoden der Forschung wie über schon gewonnene Resultate manche wertvolle Anregung und Förderung verheissen dürfte. Dabei verhehlen sie sich nicht, dass, indem sich Basel zur Durchführung der hohen Aufgabe, zu der es berufen worden ist, bereit erklärt hat, es in keiner Weise den Vergleich mit den grossen Centren aufzunehmen vermag, die sonst vorzugsweise als Sitze derartiger internationaler Tagungen gewählt werden. Umso lieber möchten sie annehmen, dass der ruhigere Charakter einer weniger grossen Stadt der Konzentration der Interessen auf den stillen Ernst der gemeinsamen Arbeit zu Gute kommen könnte. Vor allem aber geben sie der Hoffnung Raum, dass durch eine rege und lebhafte Beteiligung der berufenen auswärtigen Kreise auch der Basler Kongress einen der Sache würdigen Verlauf nehmen und an seinem Teil zur wahrhaften Förderung der religionsgeschichtlichen Studien beitragen werde. Wie der Pariser (und schon der Stockholmer Kongress im Jahre 1897) will auch er durchaus wissenschaftlichen Charakter tragen und der rein historischen Erforschung der Religion dienen; alle konfessionelle Polemik soll prinzipiell unterlassen bleiben.

Als Zeit des Kongresses sind die Tage vom 30. August bis zum 2. September in Aussicht genommen. Nach Pariser Vorgang sind Generalversammlungen, in denen Vorträge von allgemeinerem Interesse (ohne nachfolgende Diskussion) gehalten werden sollen, und Sitzungen der einzelnen Sektionen beabsichtigt, in denen speziellere Themata zur Behandlung und Diskussion gelangen sollen. Folgende Sektionen sind vorläufig vorgesehen:

I. Religionen der sogen. „Naturvölker" mit Einschluss der Peruaner und der Mexikaner.
II. Religionen der Chinesen und der Japaner.
III. Religion der Aegypter.
IV. Religionen der Semiten.

V. Religionen Indiens und Irans.
VI. Religionen der Griechen und der Römer.
VII. Religionen der Germanen, der Kelten und der Slaven.
VIII. Christliche Religion.

Der Mitgliederbeitrag ist auf Fr. 20.— festgesetzt. Die Mitgliedskarte berechtigt auch:

a) zum freien Bezug der Kongressakten, welche in zusammenfassender Gestalt die gehaltenen Vorträge samt der Diskussion enthalten sollen.

b) zum Bezug von Teilnehmerkarten à Fr. 10.— für weibliche Angehörige. Diese Teilnehmerkarten verleihen dieselben Rechte wie die Mitgliedskarten mit Ausnahme des sub a) genannten.

Anmeldungen zur Teilnahme am Kongress werden schon jetzt entgegengenommen und sind an Herrn Prof. Alfred Bertholet (Leonhardstrasse 8) zu richten. Dabei ist die Bezeichnung der Sektion, der die Teilnehmer beizutreten gedenken, sehr erwünscht. Auch Anmeldungen zu Vorträgen (für die Generalversammlungen wie für die Sektionssitzungen) sind zum Zweck einer vorläufigen Uebersicht schon jetzt sehr willkommen und sind an dieselbe Adresse einzugeben. Selbstverständlich muss sich die Leitung des Kongresses die Entscheidung darüber vorbehalten, welche Referate bei der beschränkten Zeitdauer zum Vortrag kommen können. Diejenigen, die sich zu solchen zu erbieten die Freundlichkeit haben, verpflichten sich, eine kurze für den Druck bestimmte Zusammenfassung ihrer Arbeit unmittelbar nach dem Vortrag dem Bureau des Kongresses einzureichen. Als offizielle Sprachen des Kongresses gelten Deutsch, Französisch, Englisch und Italienisch.

Die Unterzeichneten beehren sich, auch an Sie die höfliche Einladung zur Teilnahme und Mitwirkung am bevorstehenden Kongresse zu richten und zeichnen in der Hoffnung, dass Sie diesem Unternehmen Ihr wohlwollendes Interesse nicht versagen werden.

Hochachtungsvoll

BASEL, im Dezember 1903.

Das Organisationskomitee:

Prof. Dr. **C. von Orelli**, Präsident,
Prof. Lic. **A. Bertholet**, Erster Sekretär,
Dr. **Ernst Möller**, Zweiter Sekretär,
Prof. Lic. **P. Böhringer**,
Prof. Dr. **A. Bolliger**,
Prof. Dr. **A. Burckhardt**, Regierungsrat, Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements,
Prof. Dr. **B. Duhm**,
Dr. **G. Finsler**,
Prof. Lic. **R. Handmann**,
Prof. Dr. **E. Hoffmann-Krayer**,
Dr. **I. Iselin**, Nationalrat u. Regierungsrat, Vorsteher der Akademischen Gesellschaft,
Prof. Dr. **A. Körte**,
Prof. Dr. **John Meier**,
Prof. Dr. **A. Mez**,
Prof. Dr. **P. Mezger**,
Prof. Dr. **F. Münzer**,
Prof. Dr. **Fr. Overbeck**,
Prof. Lic. **Ed. Riggenbach**,
Dr. **Leop. Rütimeyer**,
Dr. **Fritz Sarasin**,
Dr. **Paul Sarasin**,
Prof. Dr. **P. W. Schmidt**,
Prof. Dr. **P. Speiser**, Nat.-Rat,
Prof. Lic. **Eb. Vischer**,
Prof. Lic. **P. Wernle**.

Dem Basler Komitee haben aus der übrigen Schweiz ihren Anschluss zugesagt die Herren:

Prof. Dr. **Ed. Naville** (Genf), Mitglied der internat. Kommission des Kongresses,
Prof. Dr. **A. J. Baumgartner** (Genf),
Prof. Dr. **A. Fornerod** (Lausanne),
Prof. Dr. **K. Furrer** (Zürich),
Prof. Dr. **L. Gautier** (Genf),
Prof. Dr. **A. Kägi** (Zürich),
Prof. Dr. **K. Marti** (Bern),
Prof. Dr. **E. Montet** (Genf),
Prof. Dr. **E. Müller-Hess** (Bern),
Prof. Dr. **P. Oltramare** (Genf),
Prof. Dr. **V. Ryssel** (Zürich),
Prof. Dr. **P. Schmiedel** (Zürich),
Prof. Dr. **Jean Spiro** (Lausanne),
Prof. Dr. **R. Steck** (Bern).

Dieses Zirkular blieb nicht ohne das erhoffte Echo. Anmeldungen zu Mitgliedschaft wie zu Vorträgen fingen an einzulaufen, und als ein halbes Jahr später (Juni 1904) das zweite Zirkular ausgegeben wurde, konnte schon eine Liste von 53 Mitgliedern und 27 Vorträgen mitgeteilt werden. Inzwischen war durch die Wahl von Obmännern die Organisation der acht in Aussicht genommenen Sektionen in festere Bahnen gelenkt worden. Es waren diese Obmänner:

Für Sektion I: Herr Dr. Paul Sarasin.
" " II: Vakat (später Herr Lic. H. Hackmann).
" " III: Herr Prof. Ed. Naville (Genf).
" " IV: HH. Proff. v. Orelli, Mez (später durch Herrn Dr. Brünnow ersetzt) und Bertholet.
" " V: Herr Prof. Kägi (Zürich); später traten hinzu die HH. Proff. Müller-Hess (Bern) und P. Oltramare (Genf).
" " VI: HH. Proff. Körte und Münzer.
" " VII: HH. Proff. John Meier und Hoffmann-Krayer.
" " VIII: HH. Proff. Böhringer, Riggenbach, Vischer, Wernle, Dr. G. Finsler und Dr. E. A. Stückelberg.

Mittlerweile waren auch an ungefähr 100 grössere Universitäten der ganzen Welt die Einladungen ergangen, sich am Kongresse vertreten zu lassen. Bei einem hohen Schweizerischen Bundesrat waren Schritte getan worden, um ihn zu bitten, auch eine Anzahl auswärtiger Regierungen zur Vertretung am Kongresse einzuladen und ihn durch eine eigene

Delegation zu beehren. Dank der überaus wohlwollenden Vermittelung des Herrn Vorstehers des Eidgenössischen Departements des Innern, des Herrn Bundesrat Dr. Forrer, wurde dieser doppelten Bitte entsprochen, wofür wir der hohen Behörde auch an dieser Stelle unsern ehrerbietigen Dank abstatten. Herr Prof. Dr. E. Naville aus Genf wurde mit dem Auftrag betraut, den hohen Bundesrat am Kongresse zu vertreten. Die h. Regierung des Kantons Basel-Stadt delegierte den Herrn Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements, Herrn Prof. Dr. A. Burckhardt-Finsler.

Die Mannigfaltigkeit der organisatorischen Arbeit des lokalen Komitees hatte es notwendig erscheinen lassen, auch über den Kreis der fachwissenschaftlichen Interessenten hinaus Hilfskräfte zu suchen. Darin bietet nun Basel seine eigenen Vorteile. Seine Bürgerschaft hat sich von jeher etwas darauf zu Gute getan, einen bewussten Zusammenhang mit der Universität und allem, was sie angeht, zu wahren, und hat sich stets bereit finden lassen, wo es galt, zur Förderung wissenschaftlicher Bestrebungen die Hand zu bieten. So gelang es auch diesmal ohne Schwierigkeit, zum Teil aus Kreisen von Nicht-Akademikern eine Anzahl von Männern zu gewinnen, die mit der grössten Zuvorkommenheit ihre Mitwirkung zusagten. Sie wurden zu einem eigenen Finanz- und einem Empfangskomitee vereinigt, welche beide ergänzend dem wissenschaftlichen Organisationskomitee zur Seite traten.

Das Finanzkomitee (Präsident: Herr Banquier Alfred Sarasin-Iselin), dem die Beschaffung der notwendigen Geldmittel oblag, suchte sich seines zumal angesichts eines wenig günstigen Budgets doppelt verantwortungsvollen Mandates in der Weise zu entledigen, dass es die Ausgabe von Garantiescheinen à Fr. 50, an die ein allfälliger Ueberschuss zurückvergütet werden sollte, beschloss. Gegen 10 000 Franken wurden auf diese Weise gezeichnet. Dazu kamen ein fester Beitrag von Fr. 2000 seitens der hohen Regierung des Kantons Basel-Stadt und, speziell an die Kosten der Drucklegung der Akten, 500 Franken seitens der Akademischen Gesellschaft. Die Summe dieser Posten entsprach ungefähr dem budgetierten Ueberschuss der Ausgaben, der sich in der Folge übrigens erfreulicher Weise als zu hoch berechnet erwies.

Das Empfangskomitee (Präsident: Herr Rudolf Heusler-Veillon, Bandfabrikant) befasste sich mit den Fragen der Unterkunft der Gäste, der Gestaltung der geselligen Anlässe, der Wahl der Versammlungslokale, der Oeffnung der Sehenswürdigkeiten der Stadt, mit den Gesuchen um Fahrpreisermässigung, u. s. w. Mehrere Basler Familien hatten die Freundlichkeit, sich ihm zur Aufnahme auswärtiger Kongressgäste in ihrem Hause anzubieten. Auf sein Ansuchen hin stellten sich ihm auch ca. 15 Studenten zu allerhand Dienstleistungen zur Verfügung. Sie wurden unmittelbar vor dem Kongress zu einem eigenen studentischen Komitee organisiert,[1]) dem insonderheit der Empfang der fremden Kongressteilnehmer an den Bahnhöfen, die Aufsicht in den Sitzungslokalen und die Aushilfe im Bureau übertragen war.

Unter dieser fortschreitenden Arbeit und bei der zunehmenden Zahl der Anmeldungen zu Vorträgen hatte das Programm allmählich konkretere Gestalt gewonnen, so dass es in einem am 1. August 1904 ausgegebenen dritten Zirkulare schon in einer Form mitgeteilt werden konnte, die nur ganz unmerklich von seiner definitiven Redaktion im vierten Zirkulare (zu Anfang des Kongresses) abwich. Diese letzte Redaktion war folgende:

Programm.

Montag, 29. August. Abends von 8 Uhr an findet für die in Basel schon anwesenden Kongressmitglieder eine zwanglose Vereinigung im Restaurant bezw. im Garten der Kunsthalle (Steinenberg Nr. 7) statt.

Dienstag, 30. August. Morgens 10½ Uhr: Offizielle Eröffnungssitzung. Nachmittags 3 Uhr: Konstituierung der Sektionen; 4½ Uhr: Plenarsitzung. Abends 8 Uhr: Gesellige Vereinigung im Sommerkasino (kaltes Buffet).

Mittwoch, 31. August. Morgens 9½ Uhr: Plenarsitzung. Nachmittags 3 Uhr: Sektionssitzungen. Abends: Privatempfang

[1]) Ueber diese Organisation hat der Generalsekretär Herrn Professor Fr. Picavet auf seinen besondern Wunsch hin in einem Briefe, den der Genannte in der von ihm redigierten Revue Internationale de l'Enseignement 1904, S. 313 f. veröffentlicht hat, ausführliche Auskunft gegeben.

der HH. Delegierten. Von 8 Uhr ab freie Vereinigung im Schützenhaus bezw. Schützenhausgarten (Schützenmattstrasse 56).

Donnerstag, 1. September. Morgens 8½ Uhr: Plenarsitzung. 11 Uhr: Sektionssitzungen. Nachmittags: Ausflug nach Flühen und Nachtessen daselbst.

Freitag, 2. September. Morgens 8½ Uhr: Sektionssitzungen. 10½ Uhr: Plenarsitzung. Nachmittags 4 Uhr: Allgemeine Schlusssitzung. Abends 7½ Uhr: Bankett im Musiksaale.

Der Kongress.

Naturgemäss führte der erste Gang die Gäste ins Kongressbureau. Es hatte vom Morgen des 29. August an seinen Sitz im I. Stock des Stadtkasinos aufgeschlagen. Unmittelbar daneben fanden die Kongressbesucher ein Konversationszimmer, wo zugleich buchhändlerischen Firmen der nötige Platz zur Aufstellung einschlägiger Literatur eingeräumt war, ferner ein Schreibzimmer und den Eingang zum Lokal für die allgemeinen Versammlungen. Ebenda war den Herren der Presse ein eigenes Arbeitszimmer reserviert, während im Erdgeschoss ein besonderes Post- und Telegraphenbureau für die Dauer des Kongresses eingerichtet war.

Mit dem obengenannten Programm wurde im Bureau den Gästen zugleich die Mitglieder- bezw. Teilnehmerkarte eingehändigt. Ihre Titelzeichnung, vom Basler Maler Burkhard Mangold entworfen, zeigte die unter die Last des Erdendaseins gebeugte Menschheit, die in heissem Ringen Blicke und Arme aufwärts richtet, um vom Glanz der Lichter am Himmel überströmt zu werden. Eine angebogene dritte und vierte Seite dieser Karte orientierte über die Rechte und Vorteile, die sie ihrem Träger verlieh. Folgende Sehenswürdigkeiten standen gegen ihre Vorweisung zur freien Besichtigung offen:

die Kunstsammlung,
das naturhistorische Museum,
das ethnographische Museum,

das historische Museum,
die Kunsthalle,
das Gartenhaus Sarasin mit Böcklinfresken,
das Münster,
das Rathaus,
die Universitätsbibliothek,
die Lesegesellschaft.

Ausserdem bot sich Frau Dr. Stückelberg freundlichst an, das Atelier ihres verstorbenen Mannes, des Malers Dr. Ernst Stückelberg, an den Nachmittagen von 3—5 Uhr für die Kongressgäste offen zu halten.

Als äusseres Abzeichen ihrer Zugehörigkeit zum Kongress wurde Mitgliedern und Teilnehmern zur Karte hinzu noch ein kleines gewobenes Seidenband mit den Initialen des Kongresses und dem Wappenzeichen der Stadt verabfolgt — zugleich als ein Spezimen eines für Basel typischen Industriezweiges. Im übrigen enthielt das vom Bureau den Gästen ausgelieferte Couvert einen Plan der Stadt als Gabe des Tit. Verkehrsvereins, sowie ein von Herrn Dr. E. A. Stückelberg verfasstes Schriftchen: „Die Heiligenbilder Basels, Ein Führer durch die öffentlichen Gebäude und Sammlungen Basels".

Am **Abend des 29. August** fanden sich etwa 100 in Basel schon anwesende Kongressteilnehmer zu zwangloser Vereinigung im Garten der Kunsthalle zusammen.

Der offizielle Beginn des Kongresses erfolgte am nächsten Morgen, **Dienstag, 30. August**. Da sich hatte wahrnehmen lassen, dass das Basler Publikum mit wachsendem Interesse seiner Veranstaltung entgegensah, hatte man im letzten Augenblick den Beschluss gefasst, die feierliche Eröffnungssitzung in ein grösseres Lokal als das ursprünglich in Aussicht genommene zu verlegen, um gleich zu Anfang einem weiteren Kreise Gelegenheit zu bieten, einen Einblick in die festliche Versammlung zu gewinnen. Man hatte sich damit nicht verrechnet: der grosse Musiksaal, der zu diesem Zwecke schliesslich gewählt worden war, war stattlich besetzt. Wohl 800 Personen mögen zugegen gewesen sein (während

die erste Präsenzliste 254, die zweite 266 Namen aufwies). Auf dem mit Lorbeerbäumen geschmückten Podium hatten neben dem Bureau Platz genommen die Herren Regierungsrat Prof. Dr. Albert Burckhardt, Prof. Dr. Ed. Naville, Prof. Dr. Albert Réville, Prof. Dr. Paul Haupt, Prof. Dr. Nathan Söderblom, Prof. Dr. H. J. Holtzmann, Prof. Dr. Bonet-Maury und der Deputy Highpriest der Parsees Rastamji Edulji Dastoor P. Sanjana.

Um 10¾ Uhr ergriff der Präsident des Organisationskomitees, Herr Prof. Dr. C. von Orelli, das Wort zu seiner mit grossem Beifall aufgenommenen offiziellen Eröffnungsrede.

Nach ihm sprachen:

Herr Prof. Dr. Ed. Naville (Genf) als Vertreter eines hohen schweizerischen Bundesrates,

„ Regierungsrat Prof. Dr. Albert Burckhardt (Basel) als Vertreter der hohen Regierung des Kantons Basel-Stadt,

„ Prof. Dr. Carl Chr. Burckhardt als Rektor und Vertreter der Basler Universität,

„ Prof. Dr. Albert Réville (Paris) als Delegierter der hohen französischen Regierung,

„ Prof. Dr. Nathan Söderblom (Upsala) als Vertreter der hohen schwedischen Regierung,

„ Prof. Dr. Paul Haupt (Baltimore) als Vertreter der hohen Regierung der Vereinigten Staaten Nordamerikas,

„ Prof. Dr. R. Garbe (Tübingen) als Vertreter der Universität Tübingen und damit zugleich als deutscher Delegierter,

„ Prof. Dr. Leopold von Schröder (Wien) als Vertreter der kaiserl. Akademie der Wissenschaften sowie der philosophischen Fakultät der Universität Wien,

„ Prof. Dr. Ed. Mahler (Budapest) als Vertreter des Ungarischen Nationalmuseums,

„ Prof. Dr. Arturo Linaker (Florenz) im Namen seiner italienischen Kollegen,

„ Prof. Dr. H. Balfour (Oxford) im Namen der Universität Oxford und des Anthropological Institute of Great-Britain,

„ Prof. Dr. Ed. Montet (Genf) im Namen der schweizerischen Universitäten,

Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, B. A., Deputy High-priest of the Parsees (Bombay) im Namen seiner parsistischen Glaubensgenossen,

Herr Prof. Dr. Hartwig Derenbourg (Paris) als Vertreter der Académie des Inscriptions et Belles-lettres de l'Institut de France,

„ Prof. Dr. G. Bonet-Maury (Paris) als Vertreter der Universität Paris,

„ Prof. Dr. H. J. Holtzmann (Strassburg) als Vertreter der Universität Strassburg.

Von Herrn Prof. Dr. H. A. Strong (Liverpool) als Vertreter der Universität Melbourne war ein lateinischer Brief eingelaufen, der wegen der fortgeschrittenen Zeit nicht mehr verlesen werden konnte.

Der Präsident dankte jedem einzelnen Redner und der durch ihn vertretenen hohen Regierung oder gelehrten Körperschaft unter lebhaftem Applaus der Versammlung. Schliesslich erteilte er dem Generalsekretär, Herrn Prof. Dr. A. Bertholet, das Wort zu folgenden geschäftlichen Mitteilungen:

1) Das Organisationskomitee beantragt der Versammlung folgende Wahlen von Präsidenten und Vizepräsidenten:

Für die I. Plenarsitzung:

Präsident: Herr Prof. Alb. Réville (Paris),

Vizepräsidenten: Herr Prof. Holtzmann (Strassburg); Herr Prof. Estlin Carpenter (Oxford).

Für die II. Plenarsitzung:

Präsident: Herr Prof. Paul Haupt (Baltimore),

Vizepräsidenten: Herr Prof. Bonet-Maury (Paris); Herr Prof. von Schanz (Tübingen).

Für die III. Plenarsitzung:

Präsident: Herr Geheimrat Prof. Dr. Usener (Bonn),

Vizepräsidenten: Herr Prof. Leopold von Schröder (Wien); Monsieur le directeur Guimet (Paris).

Für die IV. Plenarsitzung:

Präsident: Herr Prof. Söderblom (Upsala),

Vizepräsidenten: Herr Prof. Nieuwenhuis (Leiden); Herr Prof. Furrer (Zürich).

Für die Schlusssitzung:
Präsident: Herr Prof. Naville (Genf),
Vizepräsidenten: Herr Prof. Garbe (Tübingen); Herr Prof. Balfour (Oxford).

Da Herr Geheimrat Usener eine Wahl dankend ablehnte, wurde Herr Hofrat Prof. Dr. Siebeck (Giessen) an seiner Stelle in Vorschlag gebracht.

Die Versammlung genehmigte diese Vorschläge.

2) Zur Entgegennahme und Vorberatung allfälliger Anträge und Anregungen, die eventuell der Versammlung in der Schlusssitzung unterbreitet werden sollen, hat sich das Bureau erweitert durch Zuziehung der Herren:

Prof. Jean Réville (Paris),
„ Albert Dieterich (Heidelberg),
„ Edwin Odgers (Oxford),
„ Lucien Gautier (Genf).

3) Wegen geringer Beteiligung hat sich Sektion VII (Religion der Germanen, Kelten, Slaven und der Ungarn) mit der VI. Sektion (Religion der Griechen und der Römer) vereinigt.

4) Das Organisationskomitee hat beschlossen, es möchten die Herren Diskutanten ein kurzes schriftliches Résumé ihrer Voten zum Zweck ihrer Aufnahme in die Akten dem Bureau ihrer Sektion einreichen.

Nachdem hiermit die Tagesordnung erschöpft war, erklärte der Präsident die Sitzung um $12^1/_2$ Uhr für geschlossen.

Auf nachmittags 3 Uhr war die Konstituierung der einzelnen Sektionen angesetzt. Dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen der hohen Regierung und des baslerischen Bürgerrates konnten dazu die Kongressgäste in die schönen Räume des neurestaurierten Rathauses und in die stilvollen Säle des Stadthauses gebeten werden. Das Rathaus nahm auf die Sektionen I, II, V, VI, VII und VIII (diese, die christliche Sektion, im Grossratssaal), das Stadthaus die Sektionen III (im kleinen Bürgerratssaal) und IV (im grossen Bürgerratssaal).

Die Sektionen III (Religion Aegyptens) und V (Religionen Indiens und Irans) verschoben ihre definitive Konstituierung auf den folgenden Tag. Die übrigen bestellten ihre Bureaux wie folgt:

Sektion I:	Präsident:	Herr	W. H. R Rivers (Cambridge).
	Sekretär:	„	Dr. Paul Sarasin.
Sektion II:	Präsident:	„	Dr. F. W. K. Müller (Berlin).
	I. Vizepräsident:	„	Kaikioku Watanabé (Tokio).
	II. Vizepräsident:	„	Lic. H. Hackmann (London).
	Sekretär:	„	Dr. G. Fobbe (Berlin).
Sektion IV:	Präsident:	„	Prof. Paul Haupt (Baltimore).
	Vizepräsident:	„	Prof. L. Gautier (Genf).
	I. Sekretär:	„	Pfr. Ad. Heusler (Mandach).
	II. Sekretär:	„	Dr. E. Möller (Basel).
Sektion VI und VII:	Obmänner:	HH.	Proff. Reitzenstein (Strassburg) und John Meier (Basel).
	Schriftführer:	Herr	Dr. L. Deubner (Bonn).
Sektion VIII:	Präsident:	„	Prof. Holtzmann (Strassburg).
	I. Vizepräsident:	„	Prof. Albert Réville (Paris).
	II. Vizepräsident:	„	D Samuel Fries (Stockholm).
	I Sekretär:	„	Pfr. Liechtenhan (Buch, Ktn. Zürich).
	II. Sekretär:	„	cand. theol. U. Frei (Basel).

Die Sektionen IV, VI, VII und VIII traten sogleich in ihre wissenschaftlichen Verhandlungen ein.

Es hielten Vorträge:[1])

In Sektion IV: Herr Prof. Dr. V. Zapletal (Freiburg) über den Unsterblichkeitsglauben Koheleths.

„ „ VI und VII: Herr Prof. Dr. Usener (Bonn) über den Keraunos (I. Teil).

„ „ VIII: Herr Dr. Samuel Fries (Stockholm): Was bedeutet der „Fürst dieser Welt“ in Joh. 12, 31; 14. 30; 16, 11? Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Urchristentums.

---

[1]) Die eingelaufenen Notizen über die Diskussion, die sich an die einzelnen Sektionsvorträge anschloss, finden sich unten hinter den bezüglichen Résumés mitgeteilt.

Nachmittags $4^1/_2$ Uhr wurde im Obern Kasinosaal (im I. Stock des Stadtkasinos) die erste Plenarsitzung vom Vorsitzenden, Herrn Prof. Albert Réville, eröffnet. Er erteilte das Wort zunächst Herrn Direktor E. Guimet (Paris) zu Mitteilungen über die seit dem Pariser Kongress erschienenen Publikationen des Musée Guimet, die der Vortragende dem Kongress zu überreichen die Freundlichkeit hatte.

Es sprachen hierauf:

Herr Prof. Dr. A. Dieterich (Heidelberg): Ueber die Religion der Mutter Erde.

„ Prof. Dr. P. Deussen (Kiel): Ueber die innere Verwandtschaft der indischen Religion mit der christlichen.

„ Prof. Dr. Jean Réville (Paris): L'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique.

„ Prediger J. Weber (Menzikon): Ueber den Besuch eines lamaistischen Klosters in Tibet.

Hatten die offiziellen Räume, in denen am Nachmittag die einzelnen Sektionen zusammengetreten waren, den Kongressteilnehmern zeigen können, wie bereitwillig ihnen die hohen Behörden die Pforten ihres eigensten Heims aufgeschlossen hatten, so mochte sie am Abend der Empfang im Sommerkasino, der die Gäste zu zwangloser Geselligkeit vereinigte, davon überzeugen, wie hoch es sich die Bürgerschaft zur Ehre anrechnete, den Kongress in den Mauern ihrer Stadt sehen zu dürfen. Einen herzlichen, beredten Ausdruck fand diese Gesinnung in den Worten, womit der Präsident des Finanzkomitees, Herr Banquier Alfred Sarasin-Iselin, die Anwesenden begrüsste. Seine Rede lautete:

„Es ist mir an dieser ersten geselligen Vereinigung der Kongressteilnehmer die Ehre zu teil geworden, Sie, hochverehrte Gäste, namens der Bürgerschaft Basels, die Ihren kurzen Aufenthalt in unsrer Stadt angenehm gestalten möchte, zu begrüssen.

Vor einigen Jahren wurde den nach Basel Reisenden ein Schriftchen in die Hand gegeben mit der Überschrift „Das goldene Tor der Schweiz", und ich weiss nicht, ob dieser Hinweis auf den fraglichen Reichtum Basels viel Fremde zum Bleiben unter uns verleitet hat. Jedenfalls würden beim heutigen Kongress wenige von uns den Mut haben, auf diesen materiellen Ruhmestitel

Basels hinzuweisen; denn ich fürchte, ein Vergleich mit dem letzten Orte, an dem sich der Kongress versammelt hat, mit Paris, würde das „goldene Tor der Schweiz“ zu Schanden werden lassen. Wenn wir dennoch hoffen, mit Ehren vor Ihnen, hochverehrte Gäste, zu bestehen, so ist es eine andere Überschrift, die uns diese Zuversicht gibt. Das ist unsre Universität, die nun bald seit einem halben Jahrtausend unsrer Stadt zur Zierde gereicht.

Als aus der Mitte der Universität die Frage um Mitwirkung beim Empfang der Gäste kam, haben wir Laien nicht gezögert mit unserm Entscheide, sondern freudig zugesagt.

Basel besitzt ja das seltene Glück, dass seine Universität nicht ein fremder, gegen aussen abgeschlossener Bestandteil inmitten der Handelsstadt ist, sondern dass sie durch viele persönliche und geistige Bande mit der Bürgerschaft verbunden ist. Ihre Ehre ist unsre Ehre. Ich möchte sagen, sie ist, was dem Hausherrn die Hausfrau ist, die Ehre und der Stolz seines Hauses, die ideale Beigabe zur trockenen Tagesarbeit und seine Freude und Erquickung in der Mussezeit. Aber Sie werden mir sagen, zu Ehren unsrer Universität seien Sie nicht gekommen, sondern zur Förderung Ihrer Wissenschaft. Gewiss, so fassen auch wir die Sache auf, aber wenn nach der Stadt voll Pracht und Herrlichkeit an der Seine doch unser Basel geeignet erfunden worden ist, den Rahmen für den II. internationalen Kongress für Religionsgeschichte zu bilden, so zeigt uns dies immerhin, dass unsre alte und sich immer wieder verjüngende Hausehre, die Universität, dieser Aufgabe gewachsen erachtet worden ist, und dessen freuen wir uns.

Wir Laien haben eine hohe Meinung von der Wissenschaft, und wir erwarten Hohes von ihr. Wir wissen auch, dass wir hiezu das Recht haben. Und wenn wir diese Achtung vor jeder ernsten wissenschaftlichen Forschung haben, wie viel mehr muss dies dann der Fall sein, wenn es sich darum handelt, Antwort zu finden auf die tiefsten Fragen des menschlichen Herzens, die kein Mikroskop und kein Spektrum beantworten kann, und die doch die Herzen jedes Einzelnen und ganzer Völker bewegen, seit es denkende Menschen gibt, die Fragen nach Gott, nach Ewigkeit und nach Erlösung. Wenn ich das Programm des Kongresses durchgehe, so scheint mir bei aller Mannigfaltigkeit und bei allem Festhalten an sachlicher Forschung doch ein einheitlicher ernster Grundton sämtliche Themata zu begleiten. Es ist mir, als wäre ihm das Wort mitgegeben:

> Verachte kein Gebet und keine Flehgeberde,
> Womit ein armes Herz sich aufringt von der Erde.

Es ist heiliges Land, auf dem die Arbeit des Kongresses sich aufbaut, und es war uns auch ein ernstes Anliegen, den Bauplatz so vorzubereiten, dass die Arbeit nicht unter äusseren Hemmungen leide.

So heisse ich Sie namens der Kommissionen, denen die geschäftliche Ordnung des Kongresses anbefohlen ist, herzlich willkommen und wünsche, dass die Tage in Basel als ein freundliches Erlebnis sich in Ihre Erinnerungen möchten einreihen lassen.“

Den ganzen Morgen des zweiten Tages, **Mittwochs, 31. August,** füllte die zweite Plenarsitzung (Präsident: Herr Prof. Dr. P. Haupt, Baltimore). Es wurden folgende Vorträge gehalten:

Herr Prof. Dr. L. v. Schröder (Wien): Ueber den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern (Indogermanen).

„ Prof. Dr. Konrad Furrer (Zürich): Ueber den Wert der Religionsgeschichte für den christlichen Theologen.

„ E. Guimet, directeur du musée Guimet (Paris): Lao-Tseu et le Brahmanisme.

„ Rastamji Edulji Dustoor Peshotan Sanjana, Deputy High Priest of the Parsees (Bombay): Ahura Mazda in the Avesta.

Auf 2—3 Uhr nachmittags waren die Kongressgäste zu einer Führung durch die ethnographische Sammlung im Museum von Herrn Dr. Fritz Sarasin eingeladen. Der Herr Konservator des historischen Museums, Dr. F. Holzach, stellte sich den Besuchern, welche irgendwelche Auskunft wünschten, Mittwoch bis Freitag von 2—4 Uhr zur Verfügung.

Um 3 Uhr traten die einzelnen Sektionen zu ihren Verhandlungen zusammen.

In Sektion I hielten Vorträge:

Herr W. H. R. Rivers (St. John's College, Cambridge): The religion of the Todas.

„ Paul Berthoud, missionnaire (Neuchâtel): La religiosité des Ba-Ronga.

„ E. Allégret, missionnaire (Talagouga): Les idées religieuses des Fañ (Afrique occidentale).

In Sektion II:

Herr Missionar Martin Maier (Bern): Sind die Chinesen religiös indifferent?

Sektion III erledigte ihr ganzes Programm. „La qualité remplace la quantité", mit diesem Motto überschrieben kam ihr Bericht ins Bureau! Es sprachen:

Herr Direktor E. Guimet (Paris): Le Dieu aux Bourgeons.
„ Prof. Dr. Ed. Mahler (Budapest): Mitteilungen über kosmologische Anschauungen der Aegypter. Im Anschluss hieran
„ Dr. B. Pörtner (Mülhausen): Ueber Astralkult bei den alten Aegyptern.
„ Direktor E. Guimet (Paris): Les stèles à serpents.

In Sektion IV sprachen:
Herr Dr. Theodor Reinach (Paris): La date de la rédaction définitive du Pentateuque.
„ Prof. Huart (Paris): Le rationalisme musulman au Xe siècle.
„ Oberrabbiner Tänzer (Hohenems): Die Stellung des Judentums innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.
„ J. Halévy (Paris): L'Unité des 3 premiers chapitres de la Genèse.

In Sektion V wurde zunächst das Bureau bestellt wie folgt:
Präsident: Herr Prof. Müller-Hess (Bern).
Sekretäre: „ A. Debrunner, stud. phil.
„ K. Zickendraht, cand. theol.

Es folgten hierauf die zwei Vorträge:
Herr Prof. Dr. Estlin Carpenter (Oxford): Some points still obscure in Buddhist doctrine.
„ Prof. Dr. Leopold v. Schröder (Wien): Ueber den siebenten Aditya.

In Sektion VI und VII beendete zunächst
Herr Prof. Dr. Usener (Bonn) seinen Vortrag über den Keraunos. Darauf sprachen:
„ Prof. Dr. Reitzenstein (Strassburg): Ueber den Aion.
„ Dr. H. Deubner (Bonn): Die Devotion des P. Decius Mus.
„ Prof. Dr. B. Kohlbach (Kaposvár): Ueber den Polytheismus der heidnischen Ungarn.

In Sektion VIII wurden folgende Vorträge entgegengenommen:
Herr Prof. Dr. Fr. Picavet (Paris): Les deux directions de la théologie catholique au XIIIe siècle.

Herr Prof. Dr. Jean Réville (Paris): Illustration de l'histoire ecclésiastique par quelques traits de la propagation du Christianisme à Madagascar.

" Prof. Dr. G. Krüger (Giessen): Der antimarcionitische Charakter des altrömischen Symbols.

" Dr. Alfred Jeremias (Leipzig): Babylonisches im Neuen Testament?

Auf den Abend des zweiten Tages hatten Herr und Frau Burckhardt-Heussler durch persönliche Einladungen die Herren Delegierten, sämtliche Vortragende, einige weitere hervorragende Kongressgäste sowie alle Komiteemitglieder nebst ihren Damen zu einem Empfang zu sich gebeten. Der Geladenen wartete mehr als eine Ueberraschung. Aus der häuserumgrenzten Strasse sahen sie sich mit einem Schritt in einen weiten, mit herrlichen Bäumen bestandenen Garten versetzt. Junge Damen der Gesellschaft in malerischen Landestrachten boten den Kommenden die Erfrischungen dar. Und als nach einer Stunde der drohende Himmel nicht länger an sich hielt und die ersten Tropfen fielen, da öffneten sich die Pforten des schönen Hauses, und keiner der 200 anwesenden Gäste, der nicht ein Plätzchen an einem der reichgedeckten Tische gefunden hätte! Als man sich vom Mahle erhob und zu der in den Garten führenden Terrasse drängte, war der Regen vorüber, und ein neuer Duft stieg aus den erfrischten Gründen auf. Diesen Augenblick allgemeiner begeisterter Freude erspähte Herr Professor Albert Réville, um den Gastgebern den wohlverdienten Dank aller Anwesenden auszusprechen. Er tat es in feiner Rede, in der ihm eigenen geistreich-liebenswürdigen Art, von einem Paradiese sprechend, von dem sich forschenden Religionshistorikern hier wieder ein Stück erschlossen habe, einem Paradiese, in dem es wohl freundliche Engel aber keine Schlange und keine verbotenen Früchte gegeben habe! Man konnte sich noch lange im Freien ergehen, und wohl die wenigsten der anwesenden Gäste dürften an die gesellige Vereinigung gedacht haben, die für die späteren Abendstunden im Schützenhause vorgesehen worden war.

Am dritten Kongresstag, **Donnerstag, den 1. September,** drängte sich alle Arbeit auf den Morgen zusammen. Schon um $8^1/_2$ Uhr begann die dritte Plenarsitzung (Präsident Herr Hofrat Prof. Dr. Siebeck, Giessen). Es sprachen:

Herr Kaikioku Watanabé (Lehrer der buddhist. Hochschule Jōdō-tin, Tokio): The present condition of the Religions in Japan.

Herr Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis (Leiden): Religiöse Zeremonien beim Häuserbau der Bahau Dajak am obern Mahakam in Borneo.

Herr Prof. Dr. Ed. Mahler (Budapest): Kalenderdaten in religionshistorischer Bedeutung.

Herr Prof. Dr. Paul Haupt (Baltimore): Die religiösen Anschauungen des Buches Koheleth.

Am Schlusse der Sitzung erklärte Herr Direktor E. Guimet (Paris) die von ihm ausgestellten Bilder und Photographien, die sich einer ganzen Langwand des grossen Sitzungslokales entlang zogen. Am meisten Bewunderung erregte die Reproduktion des Meisterwerkes des chinesischen Malers Li-Long-Mien (1081): La Légende de Koei Tseu Mou Chen.

Um 11 Uhr nahmen wieder die einzelnen Sektionen ihre Arbeit auf.

In Sektion I sprach unter dem Präsidium von Herrn Missionar Paul Berthoud (Neuchâtel)

Herr Prof. Dr. C. Keller (Zürich) über religiöse und profane Malereien in Abessinien.

Ein Aufsatz des Herrn Michael von Zmigrodski über den Totemismus wurde in Abwesenheit des Autors vorgelesen.

In Sektion II las Herr Missionar Otto Schultze (Darmstadt) den ersten Teil seines Vortrages über die Bedeutung der Magie im chinesischen Leben.

Sektion IV nahm folgende Vorträge entgegen:

Herr Dr. Rosenbaum (Paris): La topographie du temple hérodien et le service du Grand-pontife au jour du grand pardon.

„ Prof. Derenbourg (Paris): Le culte de la déesse Al-ʿOuzza dans l'ancienne Arabie vers l'an 300 de notre ère.

„ Prof. Mez (Basel): Die Geschichte der Wunder Muhammeds.

Sektion V:

Herr Prof. Westphal (Montauban): Le culte de Mitra a-t-il disparu du folklore européen?

" Prof. Jackson (New-York): The Fire-Temple near Jsfahan (wurde in Abwesenheit des Autors vorgelesen).

In Sektion VI und VII brachte

Herr Professor Dr. Dieterich (Heidelberg) eine Mitteilung über den Ritus der verhüllten Hände.

" Professor Dr. Wünsch (Giessen): Mitteilungen zu Religion und Zauber.

Herr L. O'Radiguet (Ste. Ursanne), der einen Vortrag angemeldet hatte über „Observations sur le passé et les survivances druidiques en Rauracie", hatte wegen Erkrankung Basel am Eröffnungstage des Kongresses wieder verlassen müssen.

In Sektion VIII wurden zwei Vorträge gehalten:

Herr Dr. K. Lincke (Jena): Israel gegen Juda im Christentum.

" Prof. Paul Alphandéry (Paris): Le prophétisme dans les sectes latines du Moyen âge antérieures au Joachimisme.

Auf den Nachmittag $2^1/_2$—3 Uhr hatte Herr Dr. E. A. Stückelberg (Basel) zu einer Führung durch die von ihm veranstaltete hagiographische Ausstellung in die Universitätsbibliothek eingeladen. Ueber Zweck und Charakter dieser Ausstellung berichtet ihr Veranstalter selber am Ende dieser Akten.

Dem in Verbindung mit einem Eisenbahn-Ausflug für den späteren Nachmittag in Aussicht genommenen grösseren Spaziergang schien das Wetter, das seit Mittwoch Abend gänzlich umgeschlagen hatte, wenig günstig werden zu wollen. Unter so unfreundlichen Auspizien verschob man die Abfahrt des Extrazuges, der die Kongressteilnehmer nach Flühen (im Leimental) bringen sollte, um eine Stunde und verliess Basel erst um $5^1/_2$ Uhr. Umso freudiger war die Ueberraschung, als man während der Fahrt die Sonne durch die Wolken brechen sah und ein lichter Himmel die Ankommenden in Flühen empfing. Er gestattete sogar noch einen genussreichen Abendspaziergang. In natürliche Gruppen sich auf-

lösend, gingen die einen auf der bequemeren Strasse talaufwärts bis an den Fuss der malerischen Benediktiner-Abtei Mariastein, während andere den steileren Aufstieg zur Ruine Landskron wagten und für ihre Mühe durch eine prachtvolle Aussicht reichlich entschädigt wurden. Zu einem gemütlichen Nachtessen fanden sich wieder alle im guten ländlichen Gasthause von Flühen vereinigt, und in bester Stimmung fuhr man nach beendetem Mahle nach Basel zurück.

Der letzte Kongresstag, **Freitag, 2. September,** brachte einzelnen Sektionen noch ein gutes Stück Arbeit, wenn sie ihr Programm fertig abwickeln wollten, während andere ihre Verhandlungen schon abgeschlossen hatten. Um 8½ Uhr traten zusammen:

Sektion II, um folgende Vorträge entgegenzunehmen:

Herr Kaikioku Watanabé (Tokio): Der Manichäismus im alten China auf Grund buddhistischer Schriften.

„ Dr. F. W. K. Müller, Direktorialassistent am k. Museum für Völkerkunde in Berlin: Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkestan wieder aufgefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache (Originalhandschriften im Berliner Museum für Völkerkunde).

„ Otto Schultze, Missionar (Darmstadt): Die Bedeutung der Magie im chinesischen Leben. (Schluss.)

Ein Vortrag des (abwesenden) Herrn Dr. B. Laufer (China): „Zur Geschichte der chinesischen Juden auf Grund ihrer Inschriften“ konnte nicht mehr verlesen werden.

In Sektion IV sprach:

Herr Prof. Dr. K. Kessler (Greifswald) über Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.

Ueber die von Herrn Prof. Dr. Samuel Ives Curtiss (Chicago) eingesandte Arbeit: „Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern“ referierte Herr Prof. Dr. K. Furrer (Zürich). Im Anschluss an diese Mitteilung fasste die Sektion folgende Resolution:

„Die semitische Sektion des zweiten internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte, versammelt zu Basel am 2. September 1904, gibt auf Antrag von Herrn Professor Furrer (Zürich) dem Wunsche Ausdruck, dass Herrn Professor Samuel Ives Curtiss (Chicago) die Möglichkeit geboten werde, seine wertvollen Forschungen über die Religionsbräuche und Glaubensvorstellungen der Bevölkerung Syriens zu vollenden und zu veröffentlichen."

Es hielten darauf noch Vorträge:

Herr Prof. Hommel (München): Das Stadtbild Babels nach den Berliner Ausgrabungen und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, und

„ J. Halévy, directeur d'études (Paris): Le symbolisme chez Osée et Ezéchiel.

Dagegen wurde der von Abdullah al-Mamoon Schraworthy, missionary of Islam (London), angekündigte Vortrag: The tolerant spirit of Islam as illustrated by the Charter of Prophet Muhammad to the Christians and that of Caliph Ali to the Parsis nur dem Titel nach verlesen.

Sektion V hatte noch zwei ihr eingesandte Vorträge entgegenzunehmen:

Herr H. Arakélian (Tiflis): La religion ancienne des Arméniens.

„ Prof. Dr. Henry Goodwin Smith (Cincinnati): The religion of Akbar, a failure in religious syncretism.

Herr Dr. A. Führer (Basel) konnte den angekündigten Vortrag über die religiösen Ansichten und Zeremonien der Phânsigârs wegen Unwohlseins nicht halten.

In Sektion VIII behandelte

Herr Direktor J. Halévy (Paris): Trois logia de Jésus à sources inconnues.

Der Vortrag des Herrn Prof. Dr. Allan Menzies (St. Andrews): „What is new in Christianity?" wurde von Herrn Rev. Louis Jordan (Toronto, Canada) vorgelesen.

Endlich sprach Herr Prof. Dr. Paul Wernle (Basel) über die Stufen der altchristlichen Apologetik.

Das eingesandte Manuskript des Herrn Raoul de la Grasserie (Nantes): „Du phénomène religieux des triades dans le Christianisme et les autres religions" konnte wegen der vorgerückten Zeit nicht mehr zur Verlesung kommen.

Unmittelbar an diese Sektionssitzungen schloss sich, um $10^1/_2$ Uhr, die vierte Plenarsitzung unter dem Präsidium des Herrn Prof. Dr. Nathan Söderblom (Upsala). Die Vorträge waren folgende:

Herr Dr. Paul Sarasin: Religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen.

„ Dr. Alfred Jeremias (Leipzig): Die monotheistischen Strömungen innerhalb der babylonischen Religion.

„ Prof. Dr. K. Kessler (Greifswald): Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Mani-Religion (Manichäismus).

„ Prof. Dr. B. Kohlbach (Kaposvár): Einfluss der bildenden Kunst auf die Religion in Aegypten, Assyrien-Babylonien und Hellas.

Alle vier Plenarsitzungen hatten sich eines starken Besuches zu erfreuen, nicht nur seitens der Kongressmitglieder: auch ein zahlreiches weiteres Publikum aus den Kreisen der Basler Bürgerschaft war mit nicht erlahmendem Interesse den Verhandlungen gefolgt.

Auf nachmittags 2–4 Uhr waren sämtliche Kongressteilnehmer mit ihren Damen eingeladen, bei günstiger Witterung im Garten des Herrn Dr. Wilhelm Vischer-Iselin den Kaffee einzunehmen. Der Nachbar des Herrn Gastgebers, Herr Fritz Vischer-Bachofen, hatte die Freundlichkeit, auch seinen anstossenden Garten zu öffnen. Beide Gärten gewähren einen prachtvollen Ausblick auf den Rhein, zu dem sie sich selber von der hochgelegenen Rittergasse terrassenförmig hinabziehen. Am Himmel hingen drohende Wolken. Aber die Kongressgäste, die sich durch sie nicht hatten abschrecken lassen, der Einladung Folge zu leisten, konnten ohne einen Tropfen Regen die schöne Aussicht geniessen. Es war die ehemalige Besitzung des deutschen Ritterordens, auf der sie sich bewegten.

Diese Besitzung liegt nur wenig hundert Schritte vom Münster entfernt. Hier konnte nach dem Austritt aus dem Vischer'schen Garten den Gästen noch ein kurzer musikalischer Genuss geboten werden, indem es Herr Dr. Rudolf Löw freundlichst übernommen hatte, auf der Münsterorgel einige Stücke vorzutragen.

Er spielte:

Grave aus der G-dur-Toccata von Bach.
B-A-C-H-Fuge Nr. 3 von Schumann.
Hallelujah aus Messias von Händel.

Während eine ansehnliche Zahl von Kongressteilnehmern der Orgel lauschte, war in einem Sitzungszimmer des Stadtkasinos die Kommission an der Arbeit, welche mit dem Mandat betraut war, die Anträge und Anregungen vorzuberaten, die eventuell der Versammlung in der Schlusssitzung unterbreitet werden sollten. Es waren anwesend die Herren Prof. Dr. Ed. Naville (Genf), Prof. Dr. C. von Orelli (Basel), Prof. Dr. Estlin Carpenter (Oxford), Prof. Dr. H. Derenbourg (Paris), Prof. Dr. A. Dieterich (Heidelberg), Prof. Dr. L. Gautier (Genf), Prof. Dr. A. Bertholet (Basel), Dr. E. Möller (Basel). Die Schlussanträge, die aus ihrer Beratung hervorgingen, haben gleich in der Berichterstattung über die Schlusssitzung zur Sprache zu kommen.

Eröffnet wurde die Schlusssitzung nachmittags $4^1/_2$ Uhr mit einem wissenschaftlichen Vortrag, dem letzten. Uebrig geblieben war nämlich die Arbeit des Herrn Prof. Dr. Samuel Ives Curtiss (Chicago): Spuren der altsemitischen Religion in den Mittelpunkten des Islam und des Christentums in Syrien. Ihr Verfasser war, eben erst wieder aus dem Orient zurückgekehrt, um am Kongresse teilnehmen zu können, in Zürich ernstlich erkrankt.[1]) Umso weniger wollte man darauf verzichten, ihn, wenigstens indirekt, zu Worte kommen zu lassen. Der II. Sekretär, Herr Dr. E. Möller (Basel), übernahm die Verlesung des Manuskriptes.

Nach diesem Vortrag gab, in geschlossener Sitzung, der Vorsitzende, Herr Prof. Dr. Ed. Naville (Genf), der Versammlung Kenntnis

[1]) Noch im September erhielten wir aus London die bedauerliche Nachricht seines durch einen Hirnschlag daselbst erfolgten Hinschiedes.

von den Schlussanträgen der vorberatenden Kommission. Zwei Vorschläge waren ihr eingereicht worden, ein erster von Herrn Prof. Dr. Fr. Picavet (Paris), ein zweiter, im Namen mehrerer Kongressmitglieder abgefasst von Herrn Lic. Fr. Michael Schiele (Marburg).

Herr Prof. Picavet hatte geschrieben:

„Je demande à développer devant l'assemblée finale la proposition suivante:

A l'avenir, les résumés des communications seront imprimés et distribués au début de chaque séance à tous les assistants.“ François Picavet.

Diesen Antrag hatte er in einer früheren Eingabe begründet, wie folgt:

„Je demande que, dans le prochain Congrès, des résumés soient imprimés et distribués, au début de toutes les séances plénières ou de sections.

Les premières sont faites en des langues différentes que lisent la plupart des membres du Congrès, mais que bon nombre d'entre eux n'ont pas ou n'ont plus l'habitude de parler ou d'entendre parler. Les secondes, où il y a discussion, nécessiteraient plus encore peut-être la distribution de résumés imprimés. Sans compter que les membres qui appartiennent à d'autres sections pourraient être immédiatement renseignés, que ceux qui appartiennent à plusieurs sections pourraient choisir entre elles en toute connaissance de cause.

Par l'emploi de ce procédé, qui a recueilli l'adhésion d'un certain nombre de membres du Congrès, le bureau serait assuré de posséder lui-même tous les résumés qu'il a parfois bien de la peine à réunir.

Le Congrès International d'enseignement supérieur organisé en 1900, à Paris, a usé de la distribution de ces résumés, analogues en une certaine mesure, aux *syllabus* que l'on donne, dans l'extension universitaire anglaise ou dans les Universités populaires, avant les conférences ou les séries de conférences.“

Professeur **François Picavet**,
délégué du Ministère de l'Instruction publique.

Das Schreiben des Herrn Lic. Fr. Mich. Schiele hatte folgenden Wortlaut:

„1) Ist es möglich, das leitende Komitee in der Art auszugestalten, dass es die Aufgabe übernehmen kann, als ein Aktionskomitee nach einem bestimmten, einheitlichen

Aktionsprogramm die einzelnen Kongresse vorzubereiten, für die Plenarsitzungen jeweils ein einziges bestimmtes Problem zur Verhandlung zu stellen (das dann eine vielseitige Behandlung, in mehreren Thematen, durch mehrere Referenten finden kann), und zu den Vorträgen über ein solches Problem hervorragende Fachgelehrte aufzufordern?

Es erscheint unzweckmässig, die verschiedenartigsten Verhandlungsgegenstände innerhalb der kurzen Zeit einer einzigen Plenarsitzung zusammenzudrängen. Es erscheint untunlich, das Zustandekommen der Plenarvorträge wesentlich dem freien, planlosen und zufälligen Angebot zu überlassen.

2) Ist es möglich, auch über die geeigneten Plenarvorträge grundsätzlich eine Diskussion in der Weise zuzulassen, dass im Plenum diejenige Sektionssitzung bekannt gegeben wird, in welcher der Vortragende seine Thesen zu verteidigen und zu erläutern bereit ist?“

Die vorberatende Kommission hielt es für unzweckmässig, eine Diskussion über diese Vorschläge im grossen Kreise einer allgemeinen Versammlung zu eröffnen, und beantragte, sie einfach dem Organisationskomitee des nächsten Kongresses zur Berücksichtigung zu überweisen.

Ueber den Ort dieses nächsten Kongresses sah sie sich noch nicht im Falle, sich bestimmt zu äussern. Dagegen schien es ihr richtig, dass an der in Paris beschlossenen 4jährigen Periodizität festgehalten werde. Den nächsten Kongress vorzubereiten, will sie dem bestehenden Internationalen Komitee überlassen wissen, welchem Herr Prof. Dr. A. Dieterich in Heidelberg und die beiden Basler, Herr Prof. Dr. C. von Orelli und Prof. Dr. A. Bertholet zugesellt werden, sodass sich das Internationale Komitee künftig zusammensetzen soll wie folgt:

Herr Prof. Dr. Albert Réville (Paris).
„ Graf Goblet d'Alviella (Brüssel).
„ Graf Angelo de Gubernatis (Rom).
„ Prof. Dr. Estlin Carpenter (Oxford).
„ Prof. Dr. Ignaz Goldziher (Budapest).

Herr Prof. Dr. Eduard Naville (Genf).
„ Prof. Dr. Albrecht Dieterich (Heidelberg).
„ Prof. Dr. Conrad von Orelli (Basel).
„ Prof. Dr. Alfred Bertholet (Basel).

Nachdem die Versammlung all diesen Anträgen zugestimmt hatte, erbat sich Herr Dr. A. Tänzer, Rabbiner für Tirol und Vorarlberg (Hohenems), das Wort, um als Vertreter des Judentums für den harmonischen Verlauf des Kongresses zu danken. Hierauf erhob sich Herr Prof Albert Réville, um seinerseits im Namen der Anwesenden der Kongressstadt und dem Organisationskomitee in herzlichen Worten einen warmen Dank abzustatten.

Endlich übergab Herr Prof. Naville den Vorsitz wieder dem Präsidenten des Kongresses, Herrn Prof. von Orelli. Dieser ergriff das Wort zu einer kurzen Schlussrede. Er konstatierte freudig den guten Verlauf der Verhandlungen und betonte, dass, wenn ihre Objekte eine gewisse Einheitlichkeit hätten vermissen lassen, dieser Mangel doch wohl für Fernerstehende empfindlicher gewesen sei als für die Männer vom eigentlichen Fache, die im einzelnen Falle stets die disparaten Elemente ihrem grössern Zusammenhang einzugliedern in der Lage seien. Mit einem herzlichen Dank an alle die durch ihre Anwesenheit und Mitarbeit zum Gelingen des Kongresses beigetragen hätten, erklärte er seine Verhandlungen für geschlossen.

Mit diesem offiziellen Schlusse des Kongresses war aber sein Programm noch nicht völlig zu Ende: Eine letzte Zusammenkunft vereinigte am Abend etwa 200 Kongressgäste zu dem vom Organisationskomitee zu ihren Ehren veranstalteten Bankett im grossen Musiksaale, wo am ersten Tag die feierliche Eröffnungssitzung stattgefunden hatte. Es war freilich ein wesentlich anderes Bild, das er jetzt mit seiner festlichen Beleuchtung und den gedeckten Tischen darbot, und bald entwickelte sich an ihnen eine belebte Geselligkeit. Die Reihe der Toaste eröffnete Herr Professor A. Bertholet, um im Namen des Organisationskomitees der Versammlung den offiziellen Willkommgruss zu entbieten. Nach-

dem er, abwechselnd in deutscher, französischer und englischer Sprache, den Anwesenden für ihr Erscheinen gedankt und vor allem der hohen Regierungen und der gelehrten Körperschaften, die durch Delegationen am Kongresse vertreten waren, mit ehrerbietigen Wünschen gedacht hatte, fuhr er folgendermassen fort:

„Und nun liegt die Arbeit hinter uns! Der Kongress selber, er gehört der Geschichte der religionsgeschichtlichen Forschung an. Wie wird über ihn das Urteil lauten? In einer kleinen Schrift, in der jüngst eine allgemeine religionsgeschichtliche Frage behandelt wurde, sind unsere religionsgeschichtlichen Kongresse nebenbei mit einem Titel bedacht worden, der sich seltsam genug anhört. „Schützenfeste der Wissenschaft“ sind sie genannt worden! Das klingt beinahe, als wenn sie wenig ernst zu nehmen wären. Aber selbst zugestanden, dass, was an wissenschaftlicher Arbeit das lebendige Wort uns in so dankenswerter Weise vermittelt hat, durch Schrift und Druck seinen Weg zu aufmerksamen Lesern sicher nicht verfehlt hätte, — an Eines reicht aller Bücherverkehr unter uns Gelehrten nicht hinan, nicht an die lebendige Unmittelbarkeit des Wortes, das von Person zu Person geht, nicht an die Persönlichkeit des Eindruckes, der sich vom einen dem andern mitteilt, vor allem nicht an das Anknüpfen von Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, von Freundschaften, die wunderbar über Zeit und Raum hinausreichen. Es gibt Menschen, — das erfahren wir zumal in unserer Wissenschaft, — die man überhaupt gesehen haben muss, um sie zu verstehen, und dabei blüht uns oft genug die grössere Überraschung, dass wir mit Einzelnen nur einmal zusammengeführt zu werden brauchen, um trotz mancher Differenz in äusseren Meinungen zu wissen, dass etwas Innerliches uns zusammenbindet. Hier tauchen Werte auf, welche wohl imponderabel sind, die aber zu den Imponderabilien gehören, welche unserem Leben erst sein wahres Gewicht geben. Und für unsere wissenschaftliche Beurteilung mögen sie uns schliesslich zum Wahlspruch führen: „Ich kenne in der Wissenschaft keine Gegner, sondern nur Mitarbeiter“.

Hochverehrte Anwesende! ich bin geneigt, es als ein günstiges Omen zu deuten, dass den Schluss unseres Kongresses ein Bankett bildet, wissen wir ja doch, was, religionsgeschichtlich betrachtet, gemeinsames Essen und Trinken zu bedeuten hat: Es ist eine alte Meinung, dass die, die einmal zusammen von der gleichen Speise und vom gleichen Trank gekostet haben, fortan ein starkes Band verbindet einer gewissen, unzerstörbaren geistigen Freundschaft und Verwandtschaft. Eine alte Meinung ist es wohl, für deren guten Sinn eine nivellierende Kultur uns vielleicht nur allzu stumpf gemacht hat. Aber als gute Historiker, die auch die Vergangenheit zu Leben und zu Wirklichkeit zu erwecken verstehen, lassen wir sie, für einen Augenblick nur, wieder wahr werden, — und wir werden uns heute trennen als solche, die den Bund der geistigen Verwandtschaft eingegangen sind.

Was aus dieser Berührung der Geister für Früchte für unsere Wissenschaft hervorwachsen werden, das vermögen wir heute noch nicht zu über-

blicken. Aber wenn wir nur einen Augenblick bedenken wollen, was ein Wort, das im Verkehr vielleicht wie zufällig von den Lippen fällt, befreiend, klärend, anregend, begeisternd wirken kann, wie es zu erneutem Streben und zu vertiefter Forschung zu treiben vermag, wie es Kräfte entbinden kann, mit denen wir schliesslich über so manche Einseitigkeit der eigenen Anschauung Herr zu werden vermögen, — dann lassen wir der unsichtbaren Saat, die hier in wechselseitigem Verkehr ausgestreut worden ist, getrost nur Zeit zu reifen: sie wird für unsere Wissenschaft ihre Früchte tragen.

Unser verehrter verstorbener Ehrenpräsident des letzten Kongresses, Professor Tiele, hat einmal unter den Gesetzen der religiösen Entwickelung als eines der vornehmsten das „Gesetz der Entwickelung durch geistigen Verkehr" hingestellt. Wenn ich recht sehe, schreibt ein gleiches Gesetz auch der nachschaffenden geschichtlichen Religionsforschung den Weg vor. Ich möchte wünschen, es dürfe von unserem Basler Kongress schliesslich kurz und gut gesagt werden, er bedeute eine lebendige Verkörperung dieses Gesetzes der Entwickelung durch geistigen Verkehr: Und dass sie dieses Prinzip mehr und mehr verwirklichen, das ist der Wunsch, den ich für alle nachfolgenden religionsgeschichtlichen Kongresse aussprechen möchte, wenn anders sie ihren Zweck erfüllen sollen.

Hochverehrte Anwesende! Sie haben durch Ihre Teilnahme am Basler Kongress uns, seinen Organisatoren, durch die Tat bewiesen, dass auch Ihnen diese Entwickelung durch geistigen Verkehr am Herzen liegt wie uns, die wir ihr nach unsern besten Kräften zu dienen versucht haben, und das Beste dazu haben, wie wir wohl fühlen, Sie selber mithergebracht. Darum ruft das Organisationskomitee all seinen hochverehrten Gästen, offiziellen wie nicht offiziellen, voll Dankes entgegen: Sie leben hoch!"

Als zweiter Redner betrat Herr Prof. Albert Réville (Paris) das Podium, um im Namen der Anwesenden auf die Stadt Basel das Hoch zu bringen. In glänzend beredten Worten sprach er von ihrem hohen Sinn für Kunst und Wissenschaft und ihren grossen geschichtlichen Erinnerungen und erzählte in humorvoller Weise, wie sie es ihm persönlich von jeher angetan habe, dass er in sie förmlich verliebt sei!

Als Dritter ergriff Herr Prof. Gottschick (Tübingen) das Wort. Er dankte namens der deutschen Gäste vor allem den französischen und englischen Kollegen, der mannigfachen Anregungen gedenkend, die gerade in Arbeiten auf dem Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte von ihnen ausgegangen seien.

Hierauf richtete Herr Direktor E. Guimet (Paris) an den Generalsekretär, Herrn Prof. Bertholet, und Herr Prof. von Schanz

(Tübingen) an den Präsidenten des Kongresses, Herrn Prof. von Orelli, Worte freundlichster Anerkennung.

Weiterhin feierte Herr Prof. Viénot (Paris) in beredter Sprache Basel als Universitätsstadt, an ihre geistige Geschichte erinnernd, und liess seine Rede in einem Hoch auf den derzeitigen baslerischen vir magnificus gipfeln. Als solcher antwortete Herr Prof. Carl Chr. Burckhardt-Schazmann, um zugleich im Namen der hohen Behörden wie der Bürgerschaft dem Kongress warme Dankesworte auszusprechen. Eine letzte Tischrede hielt Herr Professor B. Kohlbach (Kaposvár) im Namen der von keiner Behörde oder Universität delegierten freien Kongressteilnehmer.

Inzwischen war die Zeit soweit vorgerückt, dass sie zum allgemeinen Aufbruch mahnte. Manch verbindliches Wort ist beim Abschied gefallen. Uns Baslern unsererseits bleibt der Eindruck, dass wir für das Beste, was der Kongress bot, die Schuldner unserer Gäste geworden sind.

Ueber seinen Erfolg und seine Bedeutung ein irgendwie abschliessendes Urteil abzugeben, ist nicht Sache des offiziellen Berichterstatters, von dem man nicht mehr erwartet und auch nicht mehr haben will als eine möglichst objektive Mitteilung der blossen äussern Tatsachen. Eines darf immerhin gesagt werden: Wenn bei der Wahl Basels ein leitender Gesichtspunkt der gewesen war, es möchte durch Verlegung des Kongresses auf deutsches Sprachgebiet auch das deutsche Element zu aktiver Betätigung dabei herangezogen werden, so ist dieses Desiderium in erfreulicher Weise bis zu einem gewissen Grade erfüllt worden. Neue Desiderien sind durch die formulierten Wünsche in der Schlusssitzung zum Ausdruck gekommen. Andere standen seither wohl in Zeitungsberichten über den Kongress zu lesen. Noch grössere mögen unausgesprochen im Einen oder Andern schlummern, dem es ernstlich um die Sache zu tun ist. Das zeigt alles, dass wir auch in diesem Punkte noch zu den Suchenden gehören, und dass unsere religionsgeschichtlichen Kongresse verbesserungsbedürftig sind. Wir Basler wollen uns

indessen schon zufrieden geben, wenn unsere Gäste nur den Eindruck mit sich genommen haben, dass sie verbesserungs fähig seien; denn das beweist immerhin ihre Lebensfähigkeit, und sie möchte der Basler Kongress gerne dargetan haben. Damit erwächst zugleich freilich unsern Nachfolgern Arbeit, und eine Arbeit, die in der Tat nicht klein ist. Aber sie ist reichlich dankbar: darum legen wir die Feder nicht aus der Hand, ohne unsere Nachfolger dazu zu beglückwünschen!

A. Bertholet.

Internationales Kongresskomitee.

(S. p. 29—30.)

Bureau des Kongresses.

Präsident:	Herr	Prof. Dr. Conrad von Orelli.
I. Sekretär:	„	Prof. Dr. Alfred Bertholet.
II. Sekretär:	„	Dr. Ernst Möller.

Wissenschaftliches Organisationskomitee.

Prof. Dr. C. von Orelli, Präsident,
Prof. Dr. A. Bertholet, Erster Sekretär,
Dr. Ernst Möller, Zweiter Sekretär,
Frof. Lic. P. Böhringer,
Prof. Dr. A. Bolliger,
Prof. Dr. A. Burckhardt, Regierungsrat, Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements,
Prof. Dr. B. Duhm,
Dr. G. Finsler,
Prof. Lic. R. Handmann,
Prof. Dr. E. Hoffmann-Krayer,
Dr. I. Iselin, Nationalrat und Regierungsrat, Vorsteher der Akademischen Gesellschaft,
Prof. Dr. A. Körte,
Prof. Dr. John Meier,
Prof. Dr. A. Mez,
Prof. Dr. P. Mezger,
Prof. Dr. F. Münzer,

Prof. Dr. Ed. Riggenbach,
Dr. Leop. Rütimeyer,
Dr. Fritz Sarasin,
Dr. Paul Sarasin,
Prof. Dr. P. W. Schmidt,
Prof. Dr. P. Speiser, Nationalrat,
Dr. E. A. Stückelberg,
Prof. Dr. Eb. Vischer,
Prof. Dr. P. Wernle.

Empfangskomitee.

Rud. Heusler-Veillon, Präsident,
Dr. Th. Stähelin, Sekretär,
Dr. K. Chr. Bernoulli,
Prof. Dr. Rud. Burckhardt,
Dr. Paul Ganz,
Dr. H. Hagenbach-Von der Mühll,
Dr. F. Holzach,
Dr. Em. Probst,
Dr. W. Vischer-Iselin.

Finanzkomitee.

Alfred Sarasin-Iselin, Präsident,
Rudolf Burckhardt, Kassier.
Rud. Forcart-Bachofen,
Ed. His-Schlumberger,
C. Ed. Vischer-Speiser.

Mitglieder- und Teilnehmerliste.

Abrikossoff, Nicolas, associé de l'Institut International de Sociologie, Moskau.
Aeberhard, Adolf, Pfarrer, Wynau (Ktn. Bern).
Allégret, Elie, missionnaire, Talagouga (Congo français).
Alphandéry, Paul, Secrétaire de la Rédaction de la „Revue de l'Histoire des Religions“, Paris, Vertreter der Ecole des Hautes-Etudes.
Altwegg, Wilhelm, cand. phil., Basel.
Arakélian, rédacteur du journal arménien Mschak, Tiflis.
Attenhofer, A., Wädensweil (Ktn. Zürich).

Bænsch-Drugulin, Joh., Dr., Leipzig.
Balfour, H., M. A., Curator of the Pitt-Rivers Museum Oxford, Vertreter der Universität Oxford.
Barth, Fritz, Prof. Dr., Bern.
Baumgartner, A., Prof. Dr., Basel, Delegierter der Universität Basel.
Baumgartner, Prof. Dr., St.-Jean la Tour, Genf.
Becker, C. H., Dr., Privatdozent, Heidelberg.
Behringer, Redaktor des Basler Volksblattes, Basel.
Béranger, Emile, pasteur, Mézières (Vaud).
Bernoulli, Carl Christoph, Dr., Oberbibliothekar, Basel.
Bernoulli, Eduard, Dr. phil., Zürich.
Bernoulli-von der Tann, W., Basel.
Bertholet, Alfred, Prof. D., Basel.
Bertholet-Wagner, Felix, alt-Konrektor, Basel.
Berthoud, Paul, missionnaire, Neuchâtel.
Beth, K., Lic. Dr., Privatdozent, Friedenau-Berlin.
Bethe, Erich, Prof. Dr., Giessen.
Bethe, Frau Prof., Giessen.
von Bissing, Freiherr Fr. Wilhelm, Dr., München.
Böhringer, Paul, Lic. Prof., Pfr., Basel.
Boissier, Alfred, Dr. phil., Le Rivage, Chambésy-Genève.

Bonaparte, S. A. Le Prince Roland, Paris.

Bonet-Maury, Gaston, assesseur du Doyen de la Faculté de théologie de Paris, délégué de l'Université de Paris.

Brändli, Oskar, Pfarrer, Basel.

Bridel, Philippe, prof., Lausanne.

Brodin, M., La Haye.

Brodsky, Lazare, Kiew.

Brünnow, R., Dr., Chalet Beauval, Vevey.

Bruston, Edouard, pasteur, lic. en théol,, Tonneins (France).

Buller, Paul, Pfarrer, Hermsdorf (Mark) bei Berlin.

Burckhardt, Albert, Prof. Dr., Regierungsrat und Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements, Vertreter des h. Regierungsrates von Baselstadt.

Burckhardt, August, Dr., Basel.

Burckhardt, Carl Christoph, Prof. Dr., Rektor und Delegierter der Universität Basel.

Burckhardt, Paul, stud. theol., Basel.

Burckhardt, Rudolf, Prof. Dr., Basel.

Buss, Ernst, D. Pfarrer, Glarus, Vertreter des Allgem. evangel.-protest. Missionsvereines.

Buxtorf, Carl, Pfarrer, Lohn (Ktn. Schaffhausen).

Byse, Charles, pasteur, Lausanne.

Camerlynck, H., Amiens.

Camplair, Jeanne, M[lle], Lic. ès-lettres, Delémont.

Carpenter, Rev. J. Estlin, Manchester College, Oxford, Delegierter der British and Foreign Unitarian Association.

Cart, Léon A., pasteur et prof., Les Ponts-de-Martel (Neuchâtel), Delegierter der Académie de Neuchâtel.

Christlieb, Max, Dr. phil., Pfarrer, Freistett (Amt Kehl, Baden).

Combe, Ed., lic. en théol., élève de l'Ecole des Hautes-Etudes à Paris, Lausanne.

Coudenhove-Kalergi, Dr. H., Graf, k.-k. Legationssekretär, z. Z. Wehrawald.

† Curtiss, Sam. Ives, Prof. Dr., Chicago, Delegierter des Chicago Theological Seminary.

Davidovics, Julius, cand. phil., Basel.
Debrunner, Albert, stud. phil., Basel.
Deissmann, Prof. Dr., Heidelberg, Vertreter der Universität Heidelberg.
Derenbourg, Hartwig, membre de l'Institut de France, Paris, Vertreter der Ecole des Hautes-Etudes und der Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France.
Derenbourg, Madame, Paris.
Deubner, Ludwig, Dr., Privatdozent, Bonn.
Deubner, Frau Dr., Bonn.
Deussen, Paul, Prof. Dr., Kiel.
Dieterich, Albrecht, Prof. Dr., Heidelberg, Vertreter der Universität Heidelberg.
Dieterich, Frau Prof., Heidelberg.
Dreyfuss-Brodsky, Jules, Banquier, Basel.
Drtina, Franz, Prof. Dr., Prag.
Dubois, Henri, Prof. D., Neuchâtel, Delegierter der Académie de Neuchâtel.

Ecklin, Wilhelm, Pfarrer, Basel.
Ecole française d'Extrême-Orient à Hanoï, Indo-Chine.
Eglinger, Ruth, Frl., Basel.
Ernst, Karl, Missionar, Basel.
Ewig-Thurneysen, Frau, Basel.

Feine, Paul, Prof. D., Wien.
Finsler, G., Dr., Gymnasiallehrer, Basel.
Fischer, M. D., Pfarrer an St. Markus, Berlin.
Flury, Samuel, V. D. M., Basel.
Fobbe, Gustav, Dr. phil., Berlin.
Forcart-Bachofen, R., Basel.
Fornerod, Aloïs, Prof. Dr., Lausanne, Vertreter der Universität Lausanne.
Foucher, Alfred, maître de conférences à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Paris, Vertreter der Ecole française d'Extrême-Orient.
Frei, Ulrich, cand. theol., Basel.
Fries, D. Samuel Andreas, Stockholm (auf Kosten der schwedischen Regierung).

Führer, Alois, Dr., Schriftsteller, Basel.
Furrer, Arnold, cand. theol., Zürich.
Furrer, K., Prof. D., Zürich, Vertreter der Universität Zürich und des Allg. evang.-protest. Missionsvereines.

Gaiser, Eugen, Dr. phil., Gymnasiallehrer, Männedorf (Ktn. Zürich).
Galland, Henri, étudiant, Genève.
Ganz, Paul, Dr., Privatdozent, Basel.
Garbe, Richard, Prof. Dr., Delegierter der h. württembergischen Regierung und der Universität Tübingen.
Gauss, Karl, Pfr., Liestal.
Gautier, Aloys, cand. theol., Genf.
Gautier, Lucien, Prof. D., Genf.
Giess, Heinrich, Missionar, Neuveville am Bielersee.
Goblet d'Alviella, Comte, Sénateur, membre de l'Académie royale de Belgique, prof., Château de Court St-Etienne, Brabant.
Goldziher, Ignaz, Prof. Dr., Budapest.
Gottschick, Prof. D., Tübingen, Vertreter der h. württembergischen Regierung und der Universität Tübingen.
Gottschick, Frau Prof., Tübingen.
de la Grasserie, Raoul, Correspondant du Ministère de l'Instruction publique, Nantes.
Gray, Louis, H., Newark, New-Yersey, U. S. A.
Griffin, Henry L., Rev., Bangor, Maine, U. S. A.
Grob, Ernst, stud. phil., Basel.
Grosheintz, Oscar, Lic. en théol., Basel.
Günther, Reinhold, Dr. phil., Redaktor, Basel.
Guimet, Emile, directeur du Musée Guimet, Paris, Vertreter der h. französischen Regierung.
Guisan, René, Pfarrer, Moudon (Waadt).
Gut, Redaktor der Basler Zeitung, Basel.

Hackmann, Heinrich, Lic., Pastor, z. Z. London.
Hærle, Frau Tabitha, Basel.
Halévy, J., directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Paris.

Haller, Max, Vikar, Hilterfingen am Thunersee.
Handmann, Rud., Prof. Lic., Basel.
Handmann, Frau Prof., Basel.
Happel, Julius, Pfarrer, Heubach (Hessen-Darmstadt).
† Hardy, Edmund, Prof. Dr., Bonn.
Hartmann, Martin, Prof., Hermsdorf (Mark) bei Berlin.
Haupt, Paul, Prof. Dr., Baltimore, Vertreter der h. Regierung der Vereinigten Staaten Nordamerikas, sowie der John Hopkins University, Baltimore, der Smithsonian Institution und The United States National Museum in Washington.
Haupt, Frau Prof., Baltimore.
Hausheer, Jakob, Prof., Zürich.
Heitmüller, Wilhelm, Lic., Privatdozent, Göttingen.
Hertz, Frl. Henriette, Rom-London.
Heusler, Adolf, Pfr., Mandach (Ktn. Aargau).
Heusler, Andreas, Prof. Dr., Basel.
Heusler-Veillon, R., Bandfabrikant, Basel.
His-Schlumberger, Eduard, Banquier, Basel.
Hoffmann-Krayer, Eduard, Prof. Dr., Basel.
Holtzmann, H. J., Prof. Dr., Strassburg, Vertreter der Universität Strassburg.
Hommel, Friedrich, Prof. Dr., München.
Houtsma, M. Th., Prof. Dr., Utrecht.
Huart, Clément, prof. à l'Ecole des langues orientales de Paris et délégué de cette Ecole.
Huart, Frau Prof., Paris.
Huber, Paul, Dr., Verlagsbuchhändler, Kempten (Bayern).
Hügli, Johannes, Bern.
Hüttinger, Eduard, stud. theol., Basel.

Jackson, A. V. Williams, Prof. of Indo-Iranian Languages, Columbia University, New-York.
Jeanmaire, Jules, pasteur, Magny-Danigon par Ronchamp (Haute-Saône), France.
Jeremias, Alfred, Dr., Pastor, Leipzig.
Jeremias, Friedrich, Dr., Pastor, Dresden-Trachenberge.

Jordan, Louis H., Rev., B. D., Toronto, Canada.
Joseph, J., pasteur, Grandson (Vaud).

Iselin, Isaak, Dr., Regierungs- und Nationalrat, Präsident der Akademischen Gesellschaft, Basel.
Iselin, Theophil, cand. theol., Basel.

Kägi, A., Prof. Dr., Zürich.
Kahlbaum, G., Prof, Dr., Basel.
Kessler, Konrad, Prof. Dr., Greifswald.
Kirn, Otto, Prof. D., Leipzig.
Knittel, Wilhelm Hermann, Missionsprediger, Basel.
Köhler, Ludwig, Pfarrer, Aeugst (Ktn. Zürich).
Körte, Alfred, Prof. Dr., Basel.
Körte, Frau Prof., Basel.
Kohlbach, Berthold, Prof. Dr., Kaposvár (Ungarn).
Krüger, Gustav, Prof. D., Giessen, Vertreter der Universität Giessen.
Kuun von Osdola, Dr., Graf Géza, k. k. Geheimrat, Vizepräsident der ungarischen Akademie der Wissenschaften, Schloss Maros Németi, Ungarn.

Landmann, Fl., Dr., Gymnasial-Oberlehrer, Zillisheim (Deutschland).
Laufer, B., Dr., China, z. Z. Cöln.
Lévy, Isidore, Agrégé d'histoire, Paris.
Liechtenhan, Rudolf, Lic. Pfarrer, Buch a. Irchel (Ktn. Zürich).
Linaker, Arturo, Dr. Professore di Filosofia, Firenze.
Lincke, Karl, F. A., Prof. Dr., Jena.

Mähly, Cécile, Frl., Basel.
Mahler, Eduard, Prof. Dr., Budapest, Vertreter des Ungarischen Nationalmuseums.
Mahler, Frau Prof., Budapest.
Maier, Martin, Missionar, Tägertschi (Ktn. Bern).
Marti, Karl, Prof. D., Bern.
Marti, Frau Prof., Bern.
Marti, Frl., Bern.
Martin, Rudolf, Prof. Dr., Zürich.

Martinengo-Cesaresco, Le Comte Eugène, Salò, Lago di Garda.
Martinengo-Cesaresco, Mme la Comtesse Eveline, Salò, Lago di Garda.
Matthieu, Jean, Lic. theol., Basel.
Mayer, Karl, Missionar, Basel.
Meier, John, Prof. Dr., Basel.
von Mengershausen, Heinrich, Amtsgerichtsrat, Mülhausen.
Menzies, Allan, Prof. Dr., St. Andrews (Scotland).
Mercier, Charles, Prof., Paris.
Merian, Samuel, stud. phil., Basel.
Mexin, Alexandra, Frau Dr., Elisabetgrade, Russland.
Meyer, Arnold, Prof, D., Zürich.
Meyer, Mme Paul, née Madeleine Réville, Paris.
Mez, Adam, Prof. Dr., Basel.
Miescher, Ernst, Pfarrer, Basel.
Möller, Ernst, Dr., Basel.
Moll-Weiss, Mme Augusta, publiciste, Paris.
Mond, Frau Frida, London.
Monseur, E., Prof. Dr., Woluwe (Bruxelles).
Montet, E., Prof. Dr., Genf, Vertreter der Universität Genf.
Mühlemann, Hans, Pfarrer, Mailand.
Müller, Adolf, stud. theol., Basel.
Müller, F. W. K., Dr., Direktorialassistent am k. Museum für Völkerkunde in Berlin, Berlin-Wilmersdorf.
Müller-Hess, Eduard, Prof. Dr., Bern.
Müller-Hess, Frau Prof., Bern.
Münzer, Friedrich, Prof. Dr., Basel.
Münzer, Frau Prof., Basel.

Nagel, Ernst, Lic. Dr., Pfarrer, Horgen (Ktn. Zürich).
Naville, Ed., Prof. Dr., Malagny bei Genf, Vertreter des h. schweizerischen Bundesrates.
van Nederop, J., Corr. Redaktor des Algemeen Handelsblad, Genf.
Niehans, Paul, cand. theol., Bern.
Nieuwenhuis, Ant. Will., Prof. der Ethnologie, Leiden.
Nocentini, Lodovico, Prof. Dr., Rom.
Nötzli, Alfred, cand. theol., Basel.

Odgers, J. Edwin, Dr. theol., Hibbert Lecturer in Manchester College, Oxford.

Oettli, Samuel, Prof. D., Greifswald.

Oltramare, Paul, Prof. Dr., Genf, Vertreter der Universität Genf.

O'Radiguet, Lionel, diplômé de l'Ecole des langues orientales, Ste.-Ursanne (Schweiz).

O'Radiguet, Madame Lionel, Ste -Ursanne.

von Orelli, Conrad, Prof. D., Basel.

von Orelli, Conrad, cand. theol., Basel.

von Orelli, Hans, stud. theol., Basel.

Otto, Rudolf, Lic. Privatdozent, Göttingen.

Overbeck, Franz, Prof. D., Basel.

Overbeck, Frau Prof., Basel.

Pan Islamic Society, London.

Pastakoff, W., Villa Viken, Ollila, Finnland.

Petavel-Olliff, Dr. theol., ancien pasteur, Montreux.

Pfannenstill, Magnus G., Prof. Dr., Lund, Vertreter der Universität Lund.

Ficavet, Prof. et secrétaire du Collége de France, directeur adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rédacteur en chef de la Revue internationale de l'Enseignement, Paris, Mitglied der Delegation der h. französischen Regierung.

Picavet, Frau Prof., Paris.

Picavet, Georges, agrégé d'histoire et de géographie, Paris.

Pichler, Max, Journalist, Basel.

Piepenbring, Karl, Dr., Pfarrer und Synodalpräsident, Strassburg.

Pinches, Theophilus, G., L. L. D., Sippar House, London.

Pœrtner, Balthasar, Dr., Divisionspfarrer, Mülhausen.

Preiswerk, Adolf, Pfarrer, Basel.

Preuss, K. Th., Dr., Direktorialassistent am k. Museum für Völkerkunde in Berlin.

Probst, Em., Dr., Gymnasiallehrer, Basel.

Rade, Prof. D., Redaktor der „Christlichen Welt“, Marburg.

Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, Deputy High-Priest of the Parsees, Bombay.

Reinach, Théodore, directeur de la Revue des études grecques, Paris.
Reitzenstein, Prof. Dr., Strassburg, Vertreter der Universität Strassburg.
Réville, Albert, prof. au Collége de France, président de la Ve Section de l'Ecole des Hautes-Etudes, Paris, Vertreter der h. französischen Regierung.
Réville, Jean, prof. à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Paris, Vertreter der Faculté de théologie protestante à Paris.
Réville, Mme Jean, Paris.
Réville, Mlle Susanne, Paris.
Riggenbach-Thurneysen, Ed., Prof. D., Basel.
Riggenbach, Rudolf, stud. phil., Basel.
Rivers, W. H. R, M. A., M. D., St. Johns College, Cambridge.
Rivier, Théod., pasteur, Porrentruy.
Robertson, James, Prof. Dr., Glasgow, Vertreter der Universität Glasgow.
Robertson, Frau Prof., Glasgow.
Rochat, Ernest, docteur en théol., Privatdozent, Genève.
Rognon-Schönbein, Frau, Basel.
Rosenbaum, Dr., Paris.
Roussel, A., Prof. Dr., Freiburg (Schweiz), Vertreter der Universität Freiburg.
Rütimeyer, L., Dr., Dozent, Basel.
Ruhe, Algot, H. L., Schriftsteller, Stockholm.

de St.-George, Château de Changins sur Nyon (Vaud).
von Salis, Arnold, cand. phil., Basel.
Sarasin, Fritz, Dr., Basel.
Sarasin-Iselin, Alfred, Basel.
Sarasin, Paul, Dr., Basel.
Sarasin-Warnery, Reinhold, Basel.
Sarasin, Wilhelm, stud. theol., Basel.
Sartorius, Elisabeth, Frl., Basel.
Sartorius, Karl, Pfarrer, Pratteln.
Schäppi, Emanuel, Redaktor, Basel.
von Schanz, Paul, Prof. Dr., Tübingen, Vertreter der h. württembergischen Regierung und der Universität Tübingen.

Schenz, W., Dr., Geistlicher Rat und k. Lycealrektor, Regensburg.
Schiele, F. Michael, Lic. theol., Marburg.
Schild, Paul, stud. theol., Basel.
Schmidt, Paul Wilhelm, Prof. D., Riehen bei Basel.
Schmiedel, Paul, Prof. D., Zürich.
Schmitz, Paul, Dr. phil., Basel.
von Schnurbein, Hans, Freiherr, Dr. phil., Hemerten (Schwaben).
von Schröder, L., Prof. Dr., Wien, Vertreter der kaiserl. Akademie der Wissenschaften sowie der philosophischen Fakultät der Universität Wien.
Schultze, Otto, Missionar, Darmstadt.
Schwab, A., Pfarrer, Wallerstein bei Nördlingen (Bayern).
Schwab, Marie, Frl., Basel.
Schwarzlosen, Albert, stud. phil, Basel.
Seybold, Chr. Fr., Prof. Dr., Tübingen.
Sidler, Georg, Prof. Dr., Bern.
Siebeck, Hermann, Prof. Dr., Geh. Hofrat, Giessen.
Siebeck, Paul, Dr., Verlagsbuchhändler, Tübingen.
Siebeck, Frau Dr., Tübingen.
Skinner, John, Prof. Rev., Westminster College, Cambridge.
Smith, Henry Goodwin, Prof., Cincinnati, U. S. A.
Sœderblom, Nathan, Prof., Upsala, Vertreter der h. schwedischen Regierung und der Universität Upsala.
Sœderblom, Frau Prof., Upsala.
Speiser, Andreas, stud. math., Basel.
Speiser, Fritz, Prof. Dr., Freiburg (Schweiz).
Speiser-Sarasin, Paul, Prof. Dr., Nationalrat, Basel.
Speiser-Sarasin, Frau Prof., Basel.
Spiro, Jean, Prof. Dr., Vufflens-la-Ville près Lausanne.
Spiro, Frau Prof., Vufflens-la-Ville.
Stähelin, H., Lic. Pfarrer, Porrentruy (Ktn Bern).
Stähelin, Theodor, Dr, Sekretär des Erziehungsdepartements, Basel.
Steck, Rudolf, Prof. Dr., Bern, Vertreter der Universität Bern.
Stenhouse, Thomas, Rev. Dr., Whitfield, Northumberland.
Stolpe, Hjalmar, Prof. Dr., Direktor des Reichsmuseums Stockholm.
Strassburger k. Universitäts- und Landesbibliothek.

Strœhlin, Ernest, Prof., Genève.
Strong, H. A., Prof., Liverpool, formerly prof. of Classics at the University of Melbourne (Australia), Vertreter der Universität Melbourne.
Stückelberg, E. A., Dr., Dozent, Sekretär der schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Basel.
Stückelberger, Rudolf, stud. theol., Basel.

Tänzer, A., Dr., Rabbiner für Tirol und Vorarlberg, Hohenems.
Tamamcheff, M., Paris, Vertreter der École russe des Hautes-Études sociales in Paris.
Thieme, Karl, Prof. Dr. Lic., Leipzig.
Tischhauser, Christian, Pfarrer, Basel.

Usener, Prof. Dr., Geheimrat, Bonn.
Usener, Frau Geheimrat, Bonn.

Viénot, John, Prof., directeur de la Revue chrétienne, Paris, Vertreter der Faculté de théologie protestante de Paris.
Vischer, Eberhard, Prof. Dr., Basel.
Vischer-Speiser, Karl Ed., Basel.
Vischer-Speiser, Frau, Basel.
Vuilleumier, Prof. Dr., Lausanne.

Walleser, Max, Dr., Säckingen.
Wannier-Stächelin, E., Dr., Basel.
Wannier-Stächelin, Frau Dr., Basel.
Watanabé, Kaikioku, buddh. Priester, Tokio, Lehrer der buddh. Hochschule Jōdō-tin in Tokio.
von Wattenwyl, Frau Elisabeth, Bern.
Weber, Heinrich, Dr. phil., München.
Weber, Julius, Prediger, Menzikon (Ktn. Aargau).
Wernle, Paul, Prof. D., Basel.
Wernle, Frau Prof., Basel.
Westphal, Alexandre, Prof., Vertreter der Faculté de théologie protestante de Montauban (université de Toulouse), Montauban.
Williams, H. W., Dr. phil., Stuttgart (Auckland, Neuseeland).

Winkler, Jakob, Pfarrer, Seen (Ktn. Zürich).
Wirz, Jakob, Pfarrer, Benken bei Basel.
Wiswedel, August, stud. jur., Riehen bei Basel.
Wünsch, Richard, Prof. Dr., Giessen.

Zapletal, Vincenz, Prof. Dr., Freiburg (Schweiz), Vertreter der Universität Freiburg.
Zickendraht, Hans, cand. phil., Basel.
Zickendraht, Karl, cand. theol., Basel.
Zimmermann, Max, Pfarrer, Basel.
von Zmigrodski, Michael, Dr., Sucha bei Krakau (Galizien).
Zoller, Otto, Dr. jur., Redaktor, Basel.

II.

Allgemeine Sitzungen.

Offizielle Eröffnungssitzung.

Eröffnungsrede von Herrn Prof. D. C. von Orelli.

Hochansehnliche Versammlung!

Eine Zusammenkunft wie diejenige, welche ich im Namen der Veranstalter des Kongresses zu eröffnen die Ehre habe, ist an sich eine bedeutsame Erscheinung. Ein internationaler wissenschaftlicher Kongress hat doch nur dann sein gutes volles Recht, wenn dem Wissensgebiet, um welches es sich handelt, ein anerkannt hoher Wert für das geistige Leben der Menschheit zukommt und dieses Gebiet zugleich so umfassende und schwierige Aufgaben dem forschenden Geiste bietet, dass dieselben nur durch Zusammenwirken weit zerstreuter Kräfte gelöst werden können. Ich darf Ihre ehrende Gegenwart dahin auslegen, dass Sie in beiderlei Hinsicht von der Berechtigung dieses Unternehmens überzeugt sind. Sie sehen es mit uns als einen Fortschritt an, dass die heutigen Wissenschaften der Religion eine gesteigerte Aufmerksamkeit schenken, und sind davon überzeugt, dass im religiösen Leben der Menschheit noch vieles aufzuhellen bleibt, wodurch auch auf mannigfache andere wissenschaftliche Gebiete ein neues Licht fallen wird.

Oder wäre dies eine Selbsttäuschung? Es hat doch wohl seinen tieferen Grund, warum in den bedeutenderen Geschichtswerken der Neuzeit die Religion der alten Völker nicht mehr bloss als ein Anhängsel erscheint, sondern deren Beschreibung einen stattlichen Raum und eine bevorzugte Stelle einnimmt. Es deutet sich darin die Erkenntnis an, die Religion sei nicht als eine fast zufällige Begleiterscheinung des Volkslebens zu betrachten, wie sie früher manchen erscheinen mochte, sondern aus ihr sei der Schlüssel zu manchen Geheimnissen dieses Lebens zu gewinnen. Diese höhere

geschichtliche Wertung der Religion hängt damit zusammen, dass man überhaupt in der Geschichte nicht mehr bloss den äusserlichen Gang der Ereignisse besonderer Aufmerksamkeit würdigt, sondern mindestens ebenso sehr das geistige Eigenleben jeder Nation, ihre innere Entwicklung des Studiums werthält. Unter den geistigen Faktoren aber, welche dabei in Betracht kommen, hat sich die Religion als ein besonders mächtiger herausgestellt. Wer will die Kulturgeschichte der alten Aegypter, oder Babylonier, oder Iranier erforschen, ohne dass er sich fortwährend vor die rätselhaften religiösen Anschauungen gestellt sähe, die das gesamte Geistesleben dieser Nationen so stark beeinflusst haben? Sieht man näher zu, so ist es auch bei den Griechen oder Römern, Kelten oder Mexikanern nicht anders. Kein Wunder, dass zahlreiche Philologen und Archäologen sich religionsgeschichtlichen Untersuchungen in intensiver Weise zugewandt haben und die Religionsgeschichte durch sie täglich neue Förderung empfängt.

Ueberblickt man das reiche Material, welches dieser unserer Wissenschaft durch philologische und archäologische Forschung, zu einem grossen Teil aus neu erschlossenen Quellen, fortwährend zugeführt wird, so ist man davon überwältigt, wie sehr die Religion das ganze Leben der antiken Menschheit durchdrungen hat. Es sind ja nicht bloss die Kultusgebräuche, die ausgegrabenen Tempel und Götterstatuen, die entzifferten Hymnen und Zauberformeln, sondern auch die medizinischen Bücher und die Gesetzessammlungen, die Heldenlieder und Dramen, welche wertvolle Züge zur Kenntnis der Religionen alter Völker beisteuern. Dass beinahe alle Altertumsforscher, ob sie mehr der Welt- oder der Kulturgeschichte, der Literatur- oder der Kunstgeschichte zugewandt sind, heute die Religionsgeschichte mit Teilnahme verfolgen, ist der beste Beweis für die hohe Bedeutung dessen, was man Religion nennt.

Es verhält sich auch nicht so, dass dieses Interesse nur für längst vergangene Zeiten Geltung haben könnte, während die im Lichte der Gegenwart und auf der Höhe heutiger Entwicklung stehenden Völker diesem Einfluss so ziemlich entwachsen wären. Es wäre nicht schwer darzutun, wie stark die heutige Menschheit nicht nur von religiösen Problemen umgetrieben, sondern auch von

religiösen Motiven bestimmt und von religiösen Gegensätzen beherrscht ist. Nur auf ein Symptom sei hingewiesen, das beweisen möchte, dass in der Gegenwart die Bedeutung des Religiösen stärker empfunden wird als in früheren Zeiten: die Psychologie, die lange einseitig mit dem erkenntnistheoretischen Problem beschäftigt war, hat neuerdings angefangen, sich ernstlicher mit den Lebenserscheinungen der Religion zu befassen, wo ihrer eine Fülle des interessantesten Stoffes wartet, dessen Bearbeitung auch für die Religionsgeschichte von grösster Wichtigkeit sein wird.

Dies führt mich auf den zweiten Punkt, den ich hervorzuheben habe: die eigentümliche Schwierigkeit, welche für das wissenschaftliche Erkennen im Gegenstand unserer Disziplin selber liegt. Ob auch die Religion eines Stammes oder Volkes sich in all seinen Vorstellungen und Lebensformen ausprägt, die Religion selbst ist das Innerlichste seines Lebens, und nur insofern ist sie wirklich Religion, als sie sich auf eine unsichtbare Macht bezieht, die wohl umschrieben werden mag, aber der menschlichen Fassungskraft sich entzieht. Die Religionsgeschichte entfaltet vor unsern Augen ein Spectrum, wo die Lichtstrahlen sich in mannigfachen Farben brechen; die Sonne selbst, von welcher das Licht ausgeht, ist nicht ihr Gegenstand, ja überhaupt nicht Objekt der heutigen, auf reiner Empirie gegründeten Wissenschaft. Und jener Reflex im Menschen ist ein tief innerlicher; daher ein zartes Objekt der Wissenschaft. Je näher man dem Gemütsleben irgend eines Volkes tritt, desto mehr wird man zu der Erkenntnis kommen, dass seine Religion sich nicht erschöpft in dem, was in lehrhaften Formeln sich ausspricht oder in äussern Zeichen und Gebräuchen — unvollkommen genug -- sich äussert. Es gilt, das Geheimnis jeder Religion zu belauschen, und dabei wird die Subjektivität des Forschers mitspielen. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Deutungen der Kenner oft weit auseinander gehen, die einen versucht sind, eine solche Religion zu idealisieren, andere in Gefahr stehen, sie allzu grob sinnlich und niedrig aufzufassen und ihr edleres Streben zu verkennen. Ein unmittelbarer persönlicher Gedankenaustausch unter Fachmännern wird dazu dienen können, nicht nur ihren Gesichtskreis in Bezug auf die äussere Phänomenologie der Religion zu

erweitern, sondern auch abweichende Auffassungen ihnen näher zu bringen, als dies durch die Literatur geschieht, welche ja von Jahr zu Jahr gewaltig anschwillt, aber nicht immer dazu angetan ist, das gegenseitige Verständnis zu fördern. Vollends die Fragen nach dem historischen Zusammenhang und der innern Verwandtschaft der einzelnen Religionen, die nicht erst den Religionsphilosophen beschäftigen, sondern schon vor dem Religionshistoriker sich auftun, werden vor vorschneller Beantwortung am ehesten geschützt durch Anhörung der Mitarbeiter auf verwandten Gebieten. Wie leicht der Spezialist in Gefahr kommt, von seinem vielleicht durch neue Entdeckungen bereicherten Gebiete aus die Ansprüche seines Schemas allzu hoch zu spannen und die Tragweite seiner Errungenschaften zu überschätzen, davon liessen sich aus den letzten Jahren sprechende Beispiele anführen. So dürfen wir hoffen, dass nicht nur aus Vorträgen und Diskussionen des Kongresses, sondern auch aus der persönlichen Berührung und Unterhaltung Sachkundiger der Entwicklung unserer Wissenschaft mannigfache Förderung erwachsen werde.

Die Basis, auf welcher unsere Verhandlungen stattfinden sollen, ist, wie schon die Einladung hervorgehoben hat, eine in religiöser Hinsicht völlig neutrale; d. h. es soll nicht mit Glaubenssätzen, sondern bloss mit wissenschaftlichen Gründen argumentiert werden. Von der vielgepriesenen „Voraussetzungslosigkeit" möchte ich nicht sprechen, weil ich nicht daran glaube, am wenigsten auf diesem Gebiet. Wer Selbsterkenntnis hat, wird in der Regel bekennen müssen, dass er die tiefern Fragen, welche sich bei religiösen Erscheinungen erheben, nach seinen eigenen innern Erfahrungen beantwortet. Ja, ich meine, dass jemand, der sich mit Recht rühmen könnte, solche persönliche religiöse Erfahrungen gar nicht zu besitzen, sich damit wenig zum Religionshistoriker empfehlen würde. Wer nicht selber von religiösen Bewegungen erfasst worden ist, wird von den religiösen Erlebnissen anderer nur eine oberflächliche Vorstellung haben und damit rechnen als mit einer im Grund ihm unbekannten Grösse. Das innere Verständnis der Religionen und ihrer Geschichte im allgemeinen hängt zu einem Teil von der religiösen Erfahrung des Forschers ab. Ich habe darum seit langem

diese Wissenschaft der „Allgemeinen Religionsgeschichte" auch für die christliche Theologie in Anspruch genommen, in deren Zusammenhang sie mit dem Lichte beleuchtet werden kann und soll, welches die christliche Glaubenswahrheit bietet. Allein es lässt sich nicht leugnen, dass auch eine allgemeinere Betrachtungsweise ihr in mancher Hinsicht Gewinn gebracht hat und weiterhin förderlich sein kann. Wir Theologen verdanken nicht nur das Material dieser Disziplin zum grossen Teil Forschern, die auf andern Feldern tätig sind und nach andern Gesichtspunkten arbeiten; wir sind ihnen auch in methodischer Hinsicht für erfolgreiche Winke und Anleitungen verpflichtet. Wer könnte verkennen, dass erst die Philosophie, dann die komparative Sprachwissenschaft und endlich die scheinbar weitabliegende Naturwissenschaft für den Ausbau unserer Disziplin mächtige Impulse und fruchtbare Ideen gegeben haben!

Zu dieser Versammlung haben wir Vertreter aller Wissenschaften und Standpunkte, die sich ernstlich mit Religionsgeschichtlichem befasst haben, eingeladen, damit sie ihre Beobachtungen austauschen mögen. Selbstverständlich setzt dies voraus, dass wir von allen, welcher Konfession oder Religion sie angehören, zu lernen willig sind. Ich möchte aber auch ausdrücklich betonen, dass wir, wenn wir diesem allgemein wissenschaftlichen Standpunkte treu bleiben wollen, ein idealistisches Bekenntnis zur Religion im allgemeinen so wenig fordern dürfen als die Anerkennung eines bestimmten kirchlichen Credo. Wer etwa von Feuerbach oder Häckel herkommend, die Religion selber für eine Verirrung des menschlichen Geistes, wer sie vielleicht als eine Kinderkrankheit der Menschheit ansähe oder sonst nur pathologisches Interesse an ihr nähme, aber sich ernstlich bemüht hätte, die Art und den Gang dieser rätselhaften Krankheit wissenschaftlich festzustellen, dem müsste, solang er wirkliche Beobachtungen, nicht blosse Spekulationen mitteilte, das Wort hier so gut gewahrt bleiben wie demjenigen, der in der Religion den höchsten und edelsten Vorzug der Menschheit erkennt. Damit ziehen wir die Grenze scharf gegenüber sog. „Religionskongressen", wie dem von Chicago 1893, wo Bekenner verschiedener Religionsgenossenschaften eine gemeinsame

religiöse Basis suchen, um sich darauf zu erbauen, vielleicht gar eine künftige Einigung der verschiedenen Bekenntnisse vorzubereiten. Je freier sich der Kongress von solchen religiösen Tendenzen halten wird, desto förderlicher wird es für seine streng geschichtliche Aufgabe sein.

Das schliesst nicht aus, dass wir eine Rückwirkung solcher Studien und Verhandlungen auch auf das spezifisch religiöse Erkennen erwarten und erhoffen dürfen. Sie lehren uns die einzelne Religion nicht isoliert für sich allein, sondern jede in ihrem historischen Zusammenhang mit den übrigen zu betrachten und mit den andern zu vergleichen. Je mehr Gehalt und Eigenwert eine Religion besitzt, desto weniger hat sie eine solche Beleuchtung und Vergleichung zu scheuen. Wohl können dabei, zumal bei oberflächlichem Zuschauen, schiefe Werturteile sich bilden. Aber die reale Geschichte wird solche Urteile immer wieder berichtigen. Es mag z. B. beim Anblick der äussern Aehnlichkeiten und innern Analogien, welche die Religionen aufweisen, manchem vorkommen, als wären es nach einem bekannten Gleichnisspruch lauter goldene oder goldigglänzende Ringe von wesentlich demselben Wert oder Unwert. Ein tiefer blickender Kenner wird vielleicht, um ein Gleichnis aus höherem Munde daneben zu stellen, gerade durch Vergleichung der vielen wertvollen Perlen eine unter ihnen so unvergleichlich hoch schätzen lernen, dass er getrost alle andern dahingibt, um die eine kostbare Perle zu behalten.

Es erübrigt mir die angenehme Pflicht, im Namen des Organisations-Komitees unsern hohen Behörden, dem schweizer. Bundesrat und der Regierung von Basel, zu danken für das Wohlwollen, welches sie dem Kongress entgegengebracht, und die tatkräftige Hilfe, durch welche sie seine Abhaltung ermöglicht haben. Wir heissen die verehrten Gäste und Teilnehmer, die unserer Einladung gefolgt sind, herzlich willkommen und hoffen, dass sie die gewünschte Anregung und Förderung in reichem Masse finden mögen!

Damit erkläre ich den II. Religionsgeschichtlichen Kongress für eröffnet.

Herr Prof. Dr. Ed. Naville (Genf) entbietet hierauf als Vertreter des h. Schweizerischen Bundesrates in französischer Sprache den auswärtigen Gästen den Willkommgruss auf Schweizerboden und gibt der Freude darüber Ausdruck, dass es der Schweiz mehr und mehr vergönnt sei, dergleichen Vereinigungen, die das gute Einvernehmen zwischen den verschiedenen Nationen fördern helfen, als Heimstätte zu dienen.

Als Vertreter des h. Regierungsrates des Kantons Basel-Stadt richtet Herr Reg.-Rat Prof. Dr. Albert Burckhardt, Vorsteher des Tit. Erziehungsdepartements, folgende Worte an die Versammlung:

Hochansehnliche Versammlung!

Im Namen und im Auftrag von Volk und Regierung des Kantons Basel-Stadt erlaube ich mir, Sie, hochgeehrte Herren Mitglieder des zweiten internationalen religionsgeschichtlichen Kongresses, in der Stadt Basel herzlich willkommen zu heissen.

Wir wissen die grosse Ehre, welche uns durch diese Versammlung der führenden Männer auf einem so wichtigen Gebiete der Wissenschaft zuteil wird, in hohem Grade zu schätzen, und wir fühlen uns beglückt durch die Anerkennung, welche unsrer Stadt dadurch gezollt wird, dass aus allen Kulturländern der Welt hervorragende Vertreter der Wissenschaft die Stadt Basel als Sammelpunkt erkoren haben.

Die Tatsache Ihres Erscheinens ist uns zugleich deshalb eine grosse Genugtuung, weil sie uns den Beweis liefert, dass unsere Stadt guter alter Tradition bis auf den heutigen Tag treu geblieben ist, so dass auch jetzt noch ihre Gastfreundschaft gerne von denjenigen Männern angenommen wird, welchen die Erforschung und der Sieg der Wahrheit heilige Lebensaufgabe ist.

Wohl mag ja die Lage Basels, von welchem schon der Biograph Kaiser Konrads II. sagt, sie sei in quodum triviali confinio gelegen, das Ihrige dazu beitragen, dass derartige Versammlungen von altersher nicht ungerne hier abgehalten wurden; allein wir hoffen doch annehmen zu dürfen, dass auch noch andere tiefer

liegende Gründe vorhanden seien, welche bei der Wahl Basels in die Wagschale gefallen sind.

Es war am 12. April des Jahres 1431, als die Gesandten der Universität Paris auf dem Basler Rathause erschienen. In ihrem Namen erklärte der Licentiat der Theologie Wilhelmus Everardi dem Bürgermeister und dem Rate mit den Worten des 132. Psalms: „Elegit eam et præelegit eam“, dass die Stadt Basel von der Kirchenversammlung zu Siena für das allgemeine Konzilium ausersehen sei, „hoc dictante Spiritu Sancto qui ad hoc elegit eam præ aliis tamquam aptiorem et magis idoneam, ut in ea concurrant secure prelati et ambasiatores totius christianitatis.“

Das allgemeine Konzil hat während 17 Jahren in Basel getagt, es hatte sich grosse Ziele gesteckt und die angesehensten Männer, die Spitzen der damaligen theologischen Wissenschaft, haben sich in Basel eingefunden. Ihre Schuld war es nicht, wenn das Resultat der Versammlung den Erwartungen der Christenheit nicht entsprochen hat.

Allein zwischen der Bürgerschaft und den Vätern des Konzils entwickelte sich ein freundschaftliches Verhältnis und die Basler rechneten es sich zu grosser Ehre an, dass während so vieler Jahre die Blicke aller ernst gesinnten Männer Europas auf ihre Vaterstadt gerichtet waren.

Im engen Zusammenhang mit der Kirchenversammlung steht die Stiftung der Basler Universität, wodurch das geistige Leben, das während der Konzilsjahre hier sich entfaltet hatte, eine bleibende Stätte in Basel finden sollte. Als im Namen von Bürgermeister und Rat der Basler Stadtschreiber zu Mantua Pius II. die diesbezügliche Supplikation vorlegte, durfte er darauf hinweisen: „quod locus ille Basiliensis in confinibus plurium diversorum ideomatum patriarum constituta victualibus habundat et multorum capax existit.“ Der Papst hat dem Wunsche der Bürgerschaft entsprochen und hat die Universitas litterarum ins Leben gerufen, welche bis auf den heutigen Tag auch in heissen Zeiten die nie versiegende und nie versagende Quelle des geistigen Lebens unserer Stadt geblieben ist.

Allein eine weitere Bitte der Bürger liess der Papst wohlweislich unerfüllt. Es ersuchten nämlich die Basler seine Heilig-

keit, wenn wieder ein allgemeines Konzil abgehalten würde, so möge dasselbe auch nach Basel verlegt werden.

Wir wissen nicht, was Aeneas Silvius den Baslern darauf geantwortet, nur das steht fest, dass weder er noch seine Nachfolger die Vertreter der Kirche nach Basel berufen haben, und dass auch nach der Reformation Basel niemals eine grössere Synode, etwa wie Dortrecht, in seinen Mauern sich versammeln gesehen hat.

Erst heute, unter sehr veränderten Verhältnissen, erfüllt sich der Wunsch unserer Vorfahren und es ist eine in Tat und Wahrheit ökumenische Versammlung in Basel eingezogen. Möge denn auch Ihnen, hochgeachtete Herren, der Aufenthalt in unserer Stadt nicht unangenehm werden, und mögen Sie, auch wenn Sie nicht so lange wie die Konzilsväter uns mit Ihrer Gegenwart beehren, deshalb einen nicht weniger guten Eindruck von dem Basel des zwanzigsten Jahrhunderts erhalten und der alten Rheinstadt ein freundliches Andenken, wie es einst Piccolomini getan hat, stets bewahren! Vor allem aber wünschen wir, dass Ihre Verhandlungen und Beratungen von reichem bleibenden Erfolge gekrönt sein mögen zum Segen der Menschheit, zur Förderung der Wahrheit. Dann wird auch dem Boden, auf dem diese Geistesarbeit sich vollzieht, manches edle Saatkorn zuteil werden. Und es wird für Basel wie im fünfzehnten Jahrhundert eine Steigerung des wissenschaftlichen Lebens die segensreiche Folge Ihrer erlauchten Versammlung sein.

So nehmen Sie denn, hochgeachtete Herren, neben dem freudigen Willkommen auch den herzlichen Dank für Ihr Erscheinen seitens der Stadt Basel entgegen, und seien Sie versichert, dass Behörden und Volk der Republik dieses Basiliense alterum mit der gleichen Sympathie begrüssen wie vor 473 Jahren unsere Vorfahren die Väter des Konziliums empfangen haben.

Im Namen der Universität Basel spricht ihr Rektor, Herr Prof. Dr. Carl Chr. Burckhardt:

Hochansehnliche Versammlung!

Die Universität Basel hat mich beauftragt, dem Kongress für allgemeine Religionsgeschichte ihren wärmsten Willkommgruss zu

entbieten. Es ist nicht nur das vertraute Gefühl verwandtschaftlicher Gemeinschaft aller wissenschaftlichen Arbeit und die wohlbegründete Hochachtung vor den in unserer Mitte weilenden hervorragenden Gelehrten, die unserer alten Hochschule Ihre Tagung gleicherweise wertvoll machen wie die der Genossen jedes andern Faches es wäre, sondern sie steht ihr gegenüber mit einem Empfinden gesteigerter Ehrfurcht, einer Ehrfurcht vor den göttlichen und darum allgemein menschlichen Fragen, deren Erforschung es hier gilt. Altem Brauche gemäss und mit gutem Recht stellt unsere Rangordnung das Wissen von Gott, die Gottesgelehrtheit an die Spitze der vier Fakultäten, der innern Wertung äussern Ausdruck leihend. Um was Anderes aber handelt es sich eben hier als um Kunde von göttlichen Dingen, um die Erforschung, wie allerwärts und allerorten der Mensch sich empfunden habe als verknüpft mit dem Uebersinnlichen, als ein Gebundener Gottes? Gott hat sich auf mannigfache Art erwiesen; das Empfinden Gottes und göttliches Wirken hat gewaltet und waltet noch, wo immer heiliges Sehnen nach Jenseitigem und tiefgewurzeltes Bedürfnis nach Verehrung einer höheren für die Menschengeschicke massgebenden Macht sich finden, gleichviel wie gestaltet. Denn Unvollkommenes und Vollkommeneres entspringt doch dem einen Quell und fliesst zum selben Ziele, wenn auch bald trüber und nur tropfenweise, bald in vollerem frischerem Lebensstrome. So darf uns denn wohl zu Mute sein, als stünden über der Türe dieses Saales die Worte geschrieben: Introite, nam et hic dei sunt; ziehe deine Schuhe aus, denn hier ist ein heiliger Ort.

Den Männern freilich, die vor bald 450 Jahren unsere Universität gründeten, und einer langen Reihe von Nachfolgern hat diese Betrachtungsweise so fern gelegen als den Juristen früherer Jahrhunderte und Jahrzehnte vergleichende und allgemeine Rechtsgeschichte lag. Hier wie dort war das Augenmerk nur auf eine bestimmte Religion, auf ein bestimmtes Recht gerichtet und die Erforschung andersgestalteter Erscheinungen, fast darf man vom damaligen Standpunkte aus sagen: anderer Irrungen, extra muros verwiesen. Wir denken heute anders, und unter dieser Erweiterung des Horizontes hat die Vertiefung und der Ernst der Behandlung

wahrlich nicht Schaden gelitten; die jungen Disziplinen haben hier und dort fördernd und befruchtend gewirkt.

Unsere Universität kann aber nicht bloss den allgemeinen Titel des Interesses an Ihrem Forschungsgebiete anrufen, sondern wir fühlen uns durch engere Bande mit ihm verknüpft. Von unseren in vollem Wirken stehenden Angehörigen, die sich hier betätigen, zu reden, steht mir nicht an; wohl aber darf darauf hingewiesen werden, dass einer der Ordinarien unserer theologischen Fakultät, der 1875 verstorbene Johann Georg Müller, Verfasser einer auch heute noch zum mindesten ihres Materials wegen wertvollen Geschichte der amerikanischen Urreligionen, von 1834 bis Anfang der 70er Jahre jeweilen morgens 6 Uhr, zu einer Stunde, die wie graues Altertum klingt, ein vierstündiges Kolleg über Geschichte der polytheistischen Religionen gelesen hat, zu einer Zeit also, wo, wenn ich nicht irre, Ihre Disziplin als solche noch kaum Namen und wissenschaftliche Existenz gehabt hat.

So lassen Sie uns denn fürderhin nach den Worten des Dichters Firdusi und des Propheten Mohammed handeln: Geh durch die Welt und sprich mit Jedermann — und suchet die Wissenschaft bis hinten in China. Möge aus Ihrem Forschen dem Wissen von göttlichen Dingen und vom Erhabensten, was dem Menschen verliehen ist, reicher Gewinn erwachsen!

Nach diesen Begrüssungen ergreifen die auswärtigen Herren Delegierten das Wort.

Herr Prof. Dr. Albert Réville (Paris) als Vertreter der h. französischen Regierung:

Monsieur le Représentant du Conseil fédéral,
Messieurs les Membres du gouvernement bâlois,
Monsieur le Président et Messieurs les Membres du Comité d'organisation du Congrès,
Mesdames et Messieurs,

M. le Ministre de l'Instruction publique de la République française, d'accord avec son collégue des Affaires étrangères, m'a fait l'honneur de me désigner comme représentant son département

auprès de vous et m'a chargé de vous exprimer ses sympathies et ses vœux pour l'œuvre scientifique dont nous sommes ici les modestes et dévoués élaborateurs.

Vous n'ignorez pas que dans le cours des vingt-cinq dernières années, le gouvernement de la République française s'est montré pénétré de l'importance qu'il faut attacher à la noble branche d'études que nous cultivons dans nos pays respectifs, qui dans les soixante dernières années a pris un développement international sans cesse grandissant et que les siècles précédents n'auraient pas pu prévoir.

La fondation en 1880 d'une chaire spéciale d'Histoire des Religions au Collége de France, suivie peu d'années après par celle d'une section non moins spéciale de l'Ecole des Hautes-Etudes organisée à la Sorbonne, section consacrée aux recherches multiples dont l'histoire des Religions aspire à constituer la vaste synthèse, témoigne suffisamment de l'intérêt continu que le département de l'Instruction publique attache à l'ensemble de nos investigations historiques.

Vers le même temps, un intelligent et généreux donateur, que nous avons le plaisir de compter dans nos rangs, M. Guimet, préparé par ses nombreux voyages et ses études personnelles à l'appréciation de notre science, dotait la capitale française, avec l'assentiment des pouvoirs publics, d'un Musée d'Histoire des Religions, rempli, s'enrichissant tous les jours de symboles, d'objets rares et significatifs, se rattachant aux religions diverses qui se sont fait un nom dans l'histoire et qui encore aujourd'hui se partagent le monde. Une riche bibliothèque spéciale, des livres nombreux, une Revue savante, la Revue d'Histoire des Religions qui compte aujourd'hui vingt ans et plus d'existence, sont autant de prolongements de cette création féconde. Le Musée Guimet est désormais l'un des monuments remarquables de Paris.

Il va de soi qu'un tel développement s'opère indépendamment de toute confession religieuse ou dogmatique déterminée, qu'il n'a non plus rien de préventivement hostile à aucune doctrine, à aucune Eglise. La Religion, ce mystérieux apanage de l'esprit humain, la Religion en soi dont la capacité congénitale est une des forces qui

élèvent l'homme au-dessus de l'animalité, la Religion a une histoire, voilà le fait fondamental, un fait qui s'impose comme la marche implique le mouvement. Etudier cette histoire, en reconstituer l'évolution et les péripéties, la dégager à mesure qu'on avance des absurdités, des erreurs, des ignorances ou des oublis qui l'ont si longtemps recouverte, — voilà notre belle et, j'ose le dire, notre sainte tâche. Car l'amour de la vérité, connue ou inconnue, sa poursuite résolue, confiante et laborieuse, sont un des éléments essentiels de l'amour de Dieu. On n'aime pas Dieu, l'idéal vivant, si l'on n'aime pas la vérité.

D'autre part, cette recherche est essentiellement irénique, pacifiante. Elle familiarise avec la tolérance, en nous révélant les maux indicibles engendrés par son contraire, l'intolérance, et son fils, le fanatisme. Elle est accessible à tous les hommes de bonne volonté et de cœur droit, quel que soit le compartiment confessionnel auquel leurs préférences les rattachent. Espérons même qu'elle aidera à résoudre les nombreuses difficultés d'ordre politique, pratique et actuel que je me borne à vous indiquer de loin et qui ont amené la crise religieuse que nous traversons.

Livrons nous donc à nos études et à nos colloquia docta dans cette charmante ville de Bâle qu'illustrent de vieilles traditions scientifiques et libérales, qui est toujours à la hauteur des progrès de l'esprit humain et dont les autorités ainsi que les savants nous font un accueil si bienveillant, si fraternel. Elle est pour nous tous en ce moment un de ces templa serena où, plus haut que nos dissensions, plus haut que nos misères, plus haut que les passions humaines — excepté une; seulement celle-là ne connaît rien qui la dépasse — la passion du vrai poursuivi à travers tous les obstacles, aiguillonnée par ces obstacles eux-mêmes, déploie ses grandes ailes et nous emporte vers l'idéale région où tout est clarté, justice, charité, parce que tout y est Lumière!

Herr Prof. Dr. Nathan Soederblom (Upsala) als Vertreter der h. schwedischen Regierung:

Le gouvernement suédois a voulu, par une délégation à ce Congrès, prouver son intérêt pour les études historiques et compa-

ratives de la religion. J'ai donc l'honneur de remercier en son nom le Comité qui nous a convié à Bâle, et de lui présenter de bons vœux pour les résultats de son activité.

Plus les études de l'histoire religieuse sont étendues et approfondies, plus nous nous rapprochons de ce qui reste encore un but lointain de notre science si riche et si variée et en même temps si strictement définissable — je veux dire: l'histoire de la religion, la vue d'ensemble de la poussée organique de la vie religieuse dans l'humanité. Nous entrevoyons déjà de grandes lignes du chemin tracé, à mainte reprise et en maint lieu, mais d'une façon analogue, par l'évolution religieuse, nous gagnons peu à peu une orientation élémentaire sur ce vaste champ — ce qui nous aide à nous débarrasser péniblement et lentement de quelques-unes des illusions forcément si répandues et des conclusions hâtives des commencements: ainsi par exemple, les faciles théories d'emprunt perdront leur crédit au profit de la pénétration sérieuse dans la vie intrinsèque de chaque phénomène et de chaque domaine de la religion, et les généralisations rapides par suite de ressemblances plus ou moins fortuites et superficielles feront place à des distinctions nécessaires.

Cet idéal, encore lointain, qui s'appelle l'histoire de la religion, fera aussi ressortir encore davantage ce qui, dans le développement religieux, occupe une place à part, ce qui, grâce à des conditions particulières ou uniques, présente un caractère particulier ou bien un caractère unique.

En précisant sa méthode historique et en l'appliquant d'une façon de plus en plus rigoureuse la science historique et comparative de la religion fera de plus en plus comprendre à ceux pour qui la religion est l'intérêt vital avant tout, mais qui envisagent si souvent avec crainte ou avec méfiance l'étude qui nous réunit ici, que nos recherches n'ont pas pour but de façonner en quelque sorte une espèce de religion ou bien de nous en débarrasser — mais de rendre, dans le miroir de la conscience scientifique, l'image essentielle du développement complexe de la vie religieuse.

C'est en rendant hommage aux maîtres de notre science, présents ici ou absents, vivants ou morts — mais bien vivants dans

notre reconnaissance —, aux maîtres qui ont, par l'intuition du génie ou par la rigueur de la méthode, aidé à édifier la base solide des études de la religion dans l'ensemble de ses manifestations; — et c'est dans la persuasion que ce Congrès contribuera à son tour au but commun et lointain de notre science en rapprochant les ouvriers de différents côtés.

C'est avec ces hommages et avec ce vœu que je présente ici de vifs et respectueux remercîments pour les paroles de bienvenue qui viennent d'être prononcées.

Herr Prof. Dr. Paul Haupt (Baltimore) als Vertreter der h. Regierung der Vereinigten Staaten Nordamerikas betont das besondere Interesse, welches das von ihm vertretene Land am Aufschwung der religionsgeschichtlichen Studien nimmt: Seit Jahren werden an amerikanischen Universitäten religionsgeschichtliche Vorträge gehalten; wertvolle religionsgeschichtliche Werke sind in Amerika veröffentlicht worden. Obgleich in den Schulen kein Religionsunterricht erteilt wird und Religion als Privatsache gilt, pulsiert in Amerika nicht weniger religiöses Leben als anderwärts, und Moralität und Opferwilligkeit dürften kaum irgendwo so gross sein wie dort. Es ist denn auch stets der Unterschied zwischen Kirche und Religion festzuhalten. Wie es keine katholische Mathematik gibt, so nur Eine wissenschaftliche Auslegung der Urkunden der Religion. Aber die Bibel wird vielfach nicht richtig verstanden: das zeigt die Zahl der Sekten. Manche Religionsstifter sind eben neuropathische Personen gewesen, und die von ihnen auf ihre Jünger ausgehende Suggestion hat ihre Rolle gespielt. Hier wird die Wissenschaft aufklärend wirken mit dem Ideal der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit: das sittliche Moment wird überhaupt in der Zukunft den Hauptpunkt bilden.

Herr Prof. Dr. R. Garbe (Tübingen) als Vertreter der Universität Tübingen und als solcher zugleich als deutscher Delegierter:

Herr Präsident!
Hochansehnliche Versammlung!

Ich habe die Ehre — zugleich im Namen meiner Kollegen, der Herren Professoren von Schanz und Gottschick, — die wärmsten Glückwünsche der Universität Tübingen zu überbringen.

Als die Einladungen zu diesem Kongress ergingen, stand es bei der Kgl. Württembergischen Regierung und an unserer Universität sogleich fest, dass wir hier nicht fehlen dürften. Hat doch Tübingen mehr Anlass als die meisten anderen deutschen Universitäten, hier vertreten zu sein. Denn schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts hat Rudolf Roth, mein grosser Lehrer und Amtsvorgänger, die allgemeine Religionsgeschichte in den Lehrplan der Tübinger Universität eingefügt; und seitdem ist kaum ein württembergischer Theologe ins Leben hinausgegangen, ohne durch diese Vorlesung seinen Blick erweitert und die Kenntnisse erworben zu haben, ohne die eine theologische Ausbildung immer unvollkommen bleiben muss. Daran hat sich auch in den letzten Jahrzehnten nichts geändert, in denen die Religionsgeschichte auf eine ganz neue Basis, in das Zeichen der Entwicklungsgeschichte, gestellt ist. Auch jetzt noch unterstützen die beiden theologischen Fakultäten in Tübingen das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte auf das nachdrücklichste; und ich glaube nicht zuviel zu sagen, wenn ich behaupte, dass in keinem Teile Deutschlands das Interesse für die Arbeiten dieses Kongresses lebhafter ist als in dem benachbarten, durch so viele Bande mit der Schweiz verbundenen Württemberg.

Herr Prof. Dr. Leopold von Schröder (Wien) als Vertreter der Akademie der Wissenschaften in Wien und der philosophischen Fakultät der Wiener Universität:

„Die Akademie der Wissenschaften in Wien und die philosophische Fakultät der Wiener Universität haben mich beauftragt, dem II. internationalen Kongress für allgemeine Religionsgeschichte in Basel Gruss und Glückwunsch zu entbieten. Diesen Gruss und diesen Glückwunsch bitte ich als ein Zeichen und einen Beweis dafür aufzunehmen, dass auch in Oesterreich, auch in der alten

Kaiserstadt Wien lebendiges Interesse und volles Verständnis der hohen Ziele und Aufgaben dieses Kongresses vorhanden sind. Mögen die Arbeiten desselben von reichstem Erfolge gekrönt sein!"

Herr Prof. Dr. Ed. Mahler (Budapest) als Vertreter des Ungarischen Nationalmuseums:

Hochverehrte Versammlung!

Es ist mir die Ehre zu teil geworden, Ihnen den Gruss meines ungarischen Vaterlandes und den der hier erschienenen Kompatrioten zu übermitteln. Indem ich mich dieser höchst ehrenden Aufgabe entledige, kann ich nicht umhin, auf die hohe Bedeutung hinzuweisen, welche der Geschichte der Religionswissenschaft zukommt. Bei keiner wissenschaftlichen Disziplin ist so sehr die freie und unbefangene Forschung notwendig, als auf dem Gebiete, zu dessen Beratung und gegenseitigen Unterstützung wir uns heute in so solenner Weise zusammenfinden. Aber weil dem so ist, begrüssen wir es mit Freude, dass zur Stätte unserer Beratungen eben Basel bestimmt wurde, jene Stadt, in der sich die in den Worten Egalité, Fraternité und Liberté zum Ausdrucke kommenden Ideen in so vollkommener Weise paaren mit den Bedingungen zur Erlangung echten, tiefgehenden Wissens. Nirgends aber, vielleicht in keinem Staate der Welt, findet das harmonische Wirken dieser beiden Faktoren: Freiheit und Wissen, soviel Würdigung und Anerkennung als bei uns in Ungarn, in dem Lande, das während des mehr denn 1000-jährigen Bestandes seiner staatlichen Institutionen nicht nur stets für die politische Freiheit gekämpft, sondern auch für die Freiheit des Geistes zu jeder Zeit die Fahne erhoben hat.

Im Namen Ungarns, im Namen des Ungarischen Nationalmuseums, das ich hier zu vertreten die Ehre habe, sowie im Namen der aus Ungarn hier erschienenen Kongressteilnehmer übermittle ich allen Baslern unsern herzlichsten Gruss.

Herr Prof. Dr. A. Linaker (Florenz) im Namen seiner italienischen Herren Kollegen:

Signor Presidente, signori membri del Comitato ordinatore del Congresso, signore, signori!

È dal paese dove è sorsa una forma religiosa che nel mondo occidentale ha avuto tanta influenza ed ha si grande combattività suscitando odi ed amori immensi, è dal paese di Savonarola il cui luogo di supplizio cospargiamo anche oggi di rose, ch'io porto al 2° Congresso Internazionale della Storia delle Religioni il mio saluto!

Basilea ha raccolto degnamente l'eredità del 1° Congresso di Parigi, mentre la sua sorella Ginevra si prepara a ricevere il 2° Congresso di Filosofia — due riunioni che hanno sì grande affinità.

Se i Congressi segnano le pietre miliari del Cammino d'una scienza, il 1° Congresso della Storia delle Religioni ha segnato un grande progresso umano.

Non è riunione di propaganda, è riunione di uomini che serenamente studiano questo grande fenomeno delle religioni, la loro origine, il loro intrecciarsi, il loro diffondersi!

Ciascuno, credente o no, porta il suo contributo sereno di studi.

E come dalle vette di queste Alpi sublimi noi vediamo fiumi sorgere e crescere e sboccare gli uni negli altri e diffondersi per l'Europa e l'occhio rimane ammirato, così noi dobbiamo da un' altezza di pensiero vedere le forme tutte che questo potente sentimento che è il sentimento religioso, prende.

Non vogliamo strappare la fede a nessuno, nè modificarla: lasciamo come il padre nelle novelle del Boccaccio che ciascuno creda la sua religione, vera.

Noi studiamo il fenomeno meditabile dal filosofo, dal sociologo, dallo storico.

Signori! Io porgo il mio reverente e fraterno saluto dall'Italia alla Svizzera ospitale, centro di civiltà nell'Europa, alla famiglia internazionale degli studiosi della Storia delle Religioni.

Herr Prof. Dr. H. Balfour (Oxford) versichert die Versammlung der Sympathie der Universität Oxford, als deren Vertreter er spricht, und überbringt ihr warme und herzliche Grüsse

seitens des Anthropologischen Institutes von Grossbritannien, das ihn zugleich zum Kongress abgeordnet hat.

Herr Prof. Dr. E. Montet (Genf) dankt im Namen der schweizerischen Universitäten für die Einladung nach Basel. Er erinnert daran, wie seit langer Zeit an diesen Universitäten Lehrstühle für allgemeine Religionsgeschichte errichtet worden sind, der erste an der von ihm vertretenen Universität Genf, und gibt seiner Freude darüber Ausdruck, dass einer dieser Universitäten, speziell Basel, die Ehre zugefallen sei, den Kongress zu veranstalten.

Rastamji Edulji Dustoor Peshotan Sanjana, B. A., Deputy Highpriest der Parsees (Bombay) spricht seinen warmen Dank für die Einladung zum Kongresse aus, der von den Parsees mit der grössten Befriedigung und mit dem lebhaftesten Interesse verfolgt werde. Es seien schon so viele Kongresse für politische, medizinische, naturwissenschaftliche und andere Zwecke abgehalten worden, aber bis vor kurzem noch keiner für allgemeine Religionsgeschichte, obgleich diese Wissenschaft von grösster Wichtigkeit sei und die Mitwirkung aller Freunde der Wahrheit in höchstem Grade verdiene. Die Parsees wollen dabei nicht zurückbleiben; sie stehen in religiösem Enthusiasmus keinen andern Religionsgenossen nach. Sie legen dabei ein Hauptgewicht auf Moralität: ohne Moral keine Religion. Und der Staat bedarf der Religion; er kann ohne sie nicht bestehen, wenn auch umgekehrt Religion ohne Staat bestehen kann. Die Parsees verhalten sich zu allen Religionen gleich freundlich: sie schätzen den Menschen nach seinen Handlungen gegenüber den Mitmenschen.

Herr Prof. Dr. H. Derenbourg (Paris) als Vertreter der Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France:

„L'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France, qui m'a fait l'honneur de me désigner pour la représenter au Congrès de Bâle, ne pouvait pas se désintéresser de votre œuvre.

Ses membres en effet sont tous adonnés, plus ou moins exclusivement, à l'histoire des religions, dont ils observent, chacun dans son champ d'études, les manifestations, les phases, les caractères et les tendances, dont ils suivent, avec des compétences égales et diverses, les évolutions historiques dans l'espace et dans le temps. Mes confrères m'ont chargé de vous exprimer une confiance aussi absolue que justifiée dans la direction scientifique que vous saurez donner à vos travaux, une espérance légitime de résultats nouveaux, atteints, entrevus ou même recherchés dans la bonne voie avec critique, méthode, sagesse, calme et sérénité."

Herr Prof. Dr. Bonet Maury (Paris) als Vertreter der Universität Paris:

Monsieur le Président du Comité organisateur,
Monsieur le Recteur de l'Université de Bâle,

Je viens au nom de la nouvelle Université de Paris saluer la vieille Université de Bâle et le Comité qui a organisé le 2e Congrès international de l'histoire des religions. Les liens qui unissent nos deux universités sont anciens, ils remontent au delà du XVe siècle. Un de vos célèbres professeurs et prédicateurs, Jean Heynlin (à Lapide), vint étudier à Paris, où il obtint le grade de docteur en théologie et fut élu recteur de notre Université (1469). C'est à lui que nous devons la première presse, qui fut installée à la Sorbonne. Un peu plus tard, Erasme vint étudier au Collége de Montaigu et, de Bâle, où il se fixa pour longtemps, resta en correspondance avec ses amis Parisiens. Ces liens séculaires, nous sommes heureux de les resserrer à l'occasion de ce Congrès de l'histoire des religions à Bâle. Gardez-vous de croire, en effet, que l'Université de Paris se désintéresse des questions religieuses. La France peut bien être anti-cléricale, elle ne sera jamais anti-religieuse. Nous avons à Paris une chaire de droit canon, une Faculté de théologie protestante et la Section religieuse de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, où sont étudiées les principales religions du monde.

Je vous apporte donc, au nom du Recteur et du Conseil de notre Université de Paris, nos cordiales salutations et nos vœux

pour que les travaux de ce 2e Congrès international contribuent au progrès de la Science des religions et à l'avancement de la cause de la tolérance et de la paix religieuse.

Herr Prof. Dr. H. J. Holtzmann (Strassburg) als Vertreter der Universität Strassburg:

„Bei einem Internationalen Kongress, dessen Verhandlungen religionsgeschichtlicher Natur sein sollen, wollte und durfte auch die Strassburger Universität nicht unvertreten bleiben. Hat doch einst bei der Neugründung derselben kein Geringerer zu ihrem Lehrkörper gehört, als Max Müller, an dessen Namen damals keiner, der religionsgeschichtliche Spuren verfolgte, vorübergehen konnte. Seither ist ein Menschenalter vergangen. Manche Frontveränderung hat auf diesem Gebiet stattgehabt. Die religiöse Physiognomie der Zeiten und der Völker stellt sich heute den wissenschaftlichen Forschern und Denkern vielfach in verändertem Lichte dar. Auch unsere Universität war bei diesen Fortschritten beteiligt. Die Vertreter der Philosophie haben sich um die Vertiefung unserer Begriffe vom Wesen und Entwicklungsgang der Religion bemüht, und wenn einst Max Müller von der vergleichenden Sprachwissenschaft Brücken zur vergleichenden Religionswissenschaft gebaut hat, so darf sich auch Strassburg der Beihilfe rühmen, welche in dieser Richtung vor allem seine Orientalisten geleistet haben. Aber auch die klassische Philologie hat bei uns, zumal in den letzten Jahren, einer deutlichst bemerkbaren Tendenz auf Religionskunde gehuldigt. Wertvolle Beiträge zur Erforschung der neutestamentlichen Urkunden sind geliefert worden. Man hat die religiöse Atmosphäre, in die das Christentum eingetreten ist, genauer analysiert und bisher fast unbeachtete Grundstoffe derselben entdeckt. Die Geschichte des kaiserlichen Rom ist nach der Seite hin beleuchtet worden, wo sie sich mit den Geschicken der ältesten Kirche berührt. Wenn gleichwohl statt des Vertreters eines derartigen Studienbetriebes jetzt ein Theologe Ihnen Grüsse aus Strassburg darbringt, so mögen Sie darin die Ueberzeugung angedeutet finden, dass vor allem religionsgeschichtliches Wissen es ist, in dessen Benützung und Verwertung der unterscheidende Charakter einer alte

Schranken überschreitenden und insofern neuen Theologie bestehen wird. Wir Theologen alten Stils aber leben des Glaubens, dass wir bei solcher Erweiterung und Bereicherung unseres Interessekreises nichts Wesentliches verlieren, wohl aber schärfer teilende Massstäbe für Unterscheidung dessen gewinnen werden, was in der uferlosen Wasserfläche der historischen Bildungen lebendige religiöse Strömung heissen darf. Solcherlei Frucht möge auch aus unseren hiesigen Verhandlungen erwachsen!"

Endlich war von Herrn Prof. Dr. H. A. Strong (Liverpool) als Vertreter der Universität Melbourne folgender Brief eingegangen:

Conventui prudentium Basileæ hoc mense habito salutem plurimam mittit universitas Melburniensis.

Ne forte vobis videatur, viri illustrissimi, nimium distare insula illa, — an dicam continentem? — in qua sita est Universitas Melburniensis, quam ut scientiæ quidquid proprium afferat, paucas tamen credimus existere regiones in hoc orbe terrarum, quæ doctis exempla insigniora priscæ religionis præbeant.

Accidit autem apud nos, id quod et ubique accidere solet, ut aborigenes paullatim potentioribus et magis strenuis cesserint, ita ut in parte Australiæ quæ ad notum spectat, paucissimi admodum inveniantur, qui pristinos mores et cultus retineant intactos.

Sed in parte continentis septentrionali, adhuc vagantur indigenarum tribus, quibus vita seculi huius ignota: quorum mores barbari singulares excuderunt religionis formas, antiquitatis remotissimæ vestigia referentes.

Si cui ergo e doctis Europæ viris digna videbitur religio nostratium investiganda, precamur ne obliviscatur se universitatis Melburniensis auxilium quasi suo iure repetere posse.

H. A. Strong,
apud Universitatem Lyrpliam hodie, olim Melburniæ Professor.

Die geschäftlichen Mitteilungen siehe Seite 14 f.

I. Plenarsitzung

30. August 1904, nachmittags 4 1/2 Uhr.

Professor Dr. **Albrecht Dieterich** (Heidelberg).

Die Religion der Mutter Erde.

(Résumé.)

Nur durch Erforschung der „Volksreligion" und ihrer bei den einander fernsten und verschiedensten Völkern beobachteten gleichen Formen können wir vordringen zur Erkenntnis von Grundformen religiösen Lebens überhaupt. Die Erforschung der Volksreligion beginnt beim Volksbrauch, und die Erforschung des Volksbrauchs hat bei den Bräuchen um Geburt, Hochzeit und Tod einzusetzen, wenn wir zu den Wurzeln religiöser Anschauung von den Grunderlebnissen und Grundrätseln menschlichen Lebens einen Weg der wissenschaftlichen Untersuchung ausfindig machen wollen.

Ein paar ganz vereinzelte Zeugnisse des Altertums, von dem ich ausgehe, die nur durch die Kenntnis analoger Ueberlieferungen von andern Völkern verständlich werden, lehren, dass auch bei Griechen und Römern die Erde einmal als Mutter aller Menschen gegolten hat, die sie gebiert und wieder in ihren Schoss aufnimmt, um sie neu zu gebären. Von einem einst starken Glauben an die Mutter Erde sind einige Bräuche, aus später Zeit bekannt, schwache Nachklänge: die Kinder nach der Geburt an die Erde zu legen, die Sterbenden auf der Erde den Tod erwarten zu lassen, Kinder unter einem gewissen Alter nie zu verbrennen (auch wenn das

sonst üblich war), sondern zu begraben, damit sie in einer neuen Geburt aus der Erde wiedergeboren werden könnten.

Der Glaube an die Mutter Erde ist in seinem ursprünglichen Sinn und seiner unmittelbaren Kraft durch nachweisbare Vorstellungen der Naturvölker und unseres eigenen Volkes allein verständlich zu machen. So orientiert, können wir die Reste solcher Anschauung in der antiken Welt verfolgen, in ihren Haupterscheinungen von altem „Mutterkult" in verschiedenen griechischen Staaten und Stämmen zur Mutterreligion von Eleusis, von vielfachem Brauch alter Mystik, in dem der Eingeweihte durch Neugeburt sich sakramental ein zweites Leben aus der Mutter Erde garantiert, zu den weitverbreiteten Kulten der „grossen Mutter" und der Isis.

So allein wird auch — nur eine Einzelheit von vielen — die bisher so rätselhafte Parallelität oder Identität zwischen Hochzeitsritual, Einweihungsritual der Mysterien und Totenritual unmittelbar verständlich. Der Kult der Mutter Erde tritt immer mehr in geheimnisvolles Dunkel, und die religiös so tiefgreifende Vorstellung von unser aller Mutter, die eine der Wurzeln religiösen Denkens überhaupt ist, tritt in den letzten Jahrhunderten antiker Religion mehr und mehr zurück in die Schatten geheimster Kultbegehungen vor dem immer stärker ins Licht rückenden religiösen Bilde von „unserm Vater". Der alte Glaube sucht hin und wieder zur Geltung zu kommen, wie z. B. wenn im Christentum die Kirche als die Mutter gedacht wird, die die Gläubigen in ihren Schoss aufnimmt und wieder gebiert. Was Goethe im Faust von den Müttern dichtet, ist unmittelbar von antiker Ueberlieferung angeregt und lässt uns lebendig den religiösen Schauer empfinden, den der antike Mensch empfand, der zur Mutter Erde betete.

Der Vortrag, der im vorstehenden ganz kurz skizziert ist, wird in stark erweiterter Fassung im Archiv für Religionswissenschaft VIII, 1905 erscheinen (Teil I und II erschienen S. 1—50). Schon das, was die beiden letzten Sätze der obenstehenden Skizze andeuten, war mir im Vortrage selbst nicht möglich auszuführen, da die gesetzte kurze Frist für den Einzelvortrag zu überschreiten

nicht verstattet ward. Eine ins allgemeinere gehende Schlussbetrachtung, die ich gerade wegen einiger prinzipiellen Gesichtspunkte auf dem Religionsgeschichtlichen Kongress vorzutragen sehr gewünscht hätte, mögen auf Wunsch der Redaktion dieser Berichte hier eine Stelle finden:

„Es ist von typischer Wichtigkeit, wie bei diesem Problem ineinandergreift die Erkenntnis der immer gleichen Denkformen, in die das Werden des Menschen gefasst wird, und die Kenntnis der Geschichte der Religion im Altertum und in der Kultur, die von ihm abhängt. Es gilt zunächst eine Reihe solcher paradigmatischer Fälle zu untersuchen, um zur Erforschung der Volksreligion im tiefern Sinne vorzudringen, ohne die alle höhern und höchsten geschichtlichen Religionen heute wie längst gar nicht oder falsch verstanden werden. Es ist Zeit, das ungeheure Material zu nutzen, das von Tag zu Tag wächst in unabsehbarer Fülle, in unaufhaltsamem Vorwärtsdrängen. Die Mutter Erde spendet uns die Steine, die da reden, die Papyrusrollen; sie öffnet ihre Gräber und gibt uns wieder die Gedanken vergangener Geschlechter, die in ihr begraben waren. Es ist wissenschaftlich das Zeitalter der Religionsgeschichte, in dem wir leben. Das Material, das uns lockt und abschreckt zugleich, ist nur zu bewältigen mit philologisch-geschichtlicher Forschung — Philologie, verstanden als die wissenschaftliche Erforschung der Gesamtkultur eines Volkes. Und diese Erforschung, soweit sie auf Vergangenes geht, beruht nur auf der Interpretation der Denkmale in Sprache und Kunst, der Texte und der Monumente. „Ethnologie“ ist nach jenem Begriff ebensogut Philologie; auch die wilden Völker können nur durch solche Philologie wirklich erforscht werden. Auf den Namen kommt nichts an; aber das ist für die Zukunft unserer grossen Wissenschaft über alles wichtig: nur wer die ganze Kultur eines Volkes kennt und im ganzen zu erkennen sucht, kann Religionsgeschichte und ihre tiefern Probleme fördern. Wer aus einer ganzen Kultur hier nur ein religiöses Stück oder eine religiöse Literatur kennt, aus einer grossen Kultur dort nur ein paar zufällige Notizen besitzt und nun vergleicht, nützt der Wissenschaft nichts oder wenig und schadet ihr viel. Religionswissenschaft in diesem Sinne und Religionshistoriker dieser Art in

Reinkultur kann und sollte es nicht geben. Aber Philologen und Ethnologen, die sie zum Hauptproblem ihres Lebens machen, muss es immer mehr geben. Und das müssen und sollen wir alle fordern, dass die wissenschaftlichen Arbeiten, die sich innerhalb der verschiedenen Fachgebiete den religionsgeschichtlichen Aufgaben widmen, gerade so viel Recht auf einen festen Platz, auf ihren Sitz an der Sonne haben, als andre, die sich andern Teilen ihrer Fächer vorwiegend widmen. Wir entbehren in Deutschland zumeist des rechten Verständnisses vieler massgebender Faktoren für religionsgeschichtliche Forschung. Nicht die Einrichtung religionsgeschichtlicher Professuren auf deutschen Universitäten und erst recht nicht die Umwandlung der theologischen in religionsgeschichtliche Fakultäten, von der eigentlich nur die ernsthaft gesprochen haben, denen dagegen zu reden Bedürfnis war, würden die Zuversicht geben, eine echte Religionswissenschaft der kommenden Generation reifer und reicher und freier zu überliefern. Die orientalische, indische, klassische und germanische Philologie haben in Deutschland die Hauptarbeit angefangen, in England namentlich die Ethnologie (bezw. Anthropologie). Unsere Archegeten im 19. Jahrhundert, Jakob Grimm und Edward Tylor, das sind die beiden Namen, die immer über uns sein mögen. In der Vereinigung der Wege, die sie gewiesen, liegt die freie Bahn zu den grossen lockenden Zielen. Nur so werden wir endlich schonungslos und illusionslos Ernst machen mit dem Gedanken geschichtlicher Entwicklung, auch in der Geschichte der Religion und der Religionen. Es gibt keine Wissenschaft des Göttlichen, nur die Entwicklung des menschlichen Denkens vom Göttlichen. Es gibt wissenschaftlich keine göttliche Offenbarung, sondern nur Entwicklung menschlichen Denkens von göttlicher Offenbarung. Sollte ich heute in einem Bilde reden, so meine ich: wir bleiben, wenn wir wissenschaftlich untersuchen, wohin uns auch sonst die Erhebung des Glaubens tragen möge, die Kinder unserer Mutter Erde."

Berichtigung. Lies auf dieser Seite Zeile 4 von oben: Arbeiter statt Arbeiten; Zeile 7 von unten: der Entwicklung statt die Entwicklung.

Professor Dr. **Paul Deussen** (Kiel).

Ueber die innere Verwandtschaft der indischen Religion mit der christlichen.

(Résumé.)

Die drei tiefsten Religionen sind unzweifelhaft der Brahmanismus, der Buddhismus und das Christentum. Alle drei treffen zusammen in einem Erlösungsbedürfnisse: der Brahmanismus will von der Vergänglichkeit erlösen durch Erkenntnis des Ichs, der Buddhismus vom Leben (= Leiden) durch das Nirwanam (= Ausblasen alles Leidens) mittelst Auslöschens der Begierde, das Christentum durch Erlösung von der Sünde. Der Brahmanismus stellt ab auf Umwandlung des Erkennens, der Buddhismus auf Umwandlung des Gefühls, das Christentum auf Umwandlung des Willens. Alle drei Religionen haben ihr Recht. Das Christentum geht den zentralen Weg. Aber wie erst Erkennen, Gefühl und Wille zusammen das Ganze der menschlichen Seelentätigkeit ausmachen, so bietet erst die Zusammenfassung der drei Religionen eine Totalität.

Bezeichnend ist die Uebereinstimmung in den zentralen Lehren der Stifter des Buddhismus' und des Christentums. Buddha geht (in seiner Predigt in Benares) aus vom Leiden, stellt den Hang am Dasein als dessen Ursache hin und als sein Heilmittel die Aufhebung des Willens zum Leben. Jesus geht (in der Bergpredigt) von der Tatsache der Sünde aus und zurück auf die böse Begierde als ihre Ursache und fordert deren Aufhebung.

Wie sehr und wie wohltätig ergänzt Indiens Religionslehre die biblische Religion! Diese predigt den Monergismus: „Gott ist es, der in euch wirket", — „der natürliche Mensch ist unfähig zum Guten". Ein Sträuben, das anzunehmen, ist begreiflich, weil diese Lehre zur schrecklichsten aller Lehren führt, der von der Prädestination. Indiens Lehre dagegen mildert jenen schroffen Gegensatz von Mensch und Gott, indem sie sagt: Alles Gute ist von Gott;

Gott aber ist unsere eigene metaphysische Wesenheit, die ewige, raum- und zeitlose Existenz unseres Wesens, von der wir wohl abgedrängt sind, aus der sich das Gute aber wieder emporringt.

Professor Dr. **Jean Réville** (Paris).

L'histoire des religions et l'histoire ecclésiastique.

(Résumé.)

M. Jean Réville s'est proposé de montrer les services que l'histoire des religions non chrétiennes peut rendre à l'historien du Christianisme, et de combattre la défiance que cette discipline nouvelle inspire trop souvent aux Facultés de théologie, qui devraient en être les foyers par excellence. Elles ont, en effet, pour mission d'étudier scientifiquement tout ce qui touche à l'histoire et à la psychologie religieuses.

Pour l'enseignement relatif à l'Ancien Testament la cause est déjà entendue. On reconnaît aujourd'hui, — parfois même d'une façon exagérée — qu'il est impossible d'étudier scientifiquement la religion d'Israel et le Judaïsme sans s'initier aux religions primitives des Sémites, à celles de l'Assyro-Chaldée, de l'Egypte et de la Perse. Mais, il en est de même pour l'étude du Nouveau Testament, laquelle constitue le fondement de l'histoire ecclésiastique. Elle implique la connaissance du Judaïsme populaire, avec ses origines complexes, et du Judaïsme hellénique. La première histoire de la pensée chrétienne (gnosticisme) et des églises naissantes est inséparable de l'étude des traditions religieuses syriennes et égyptiennes, des spéculations religieuses populaires ou théologiques chez les Grecs. Tout le monde, aujourd'hui, reconnaît que le dogme orthodoxe chrétien s'est formé sous l'action de la philosophie grecque, appliquée aux faits chrétiens, et l'on s'accorde à attribuer

une part importante aux Mystères grecs et orientaux dans la constitution définitive du culte chrétien aux IIIme et IVme siècles, de même que l'art païen est le générateur du premier art chrétien.

L'étude de la religion Romaine n'est pas moins nécessaire à l'histoire ecclésiastique que celle des religions grecques ou orientales, soit pour l'intelligence de la genèse de la puissance de l'Eglise de Rome, soit pour expliquer l'évolution religieuse qui prépara la société païenne à devenir chrétienne (syncrétisme du IIIme siècle), soit pour éclaircir bien des points de l'histoire de la hiérarchie catholique, soit surtout pour nous initier à la psychologie religieuse différente de l'Occident latin et de l'Orient grec, laquelle se manifeste d'abord dans la différence de l'évolution dogmatique (spéculative en Orient, pratique et sotériologique en Occident) et finalement dans la séparation des Eglises grecque et latine.

C'est encore le polythéisme antique, déjà subordonné dans la société païenne à une sorte de monothéisme supérieur, qui fait invasion dans l'Eglise chrétienne à partir du moment où les foules insuffisamment catéchisées entrent en masse dans la communion chrétienne (cultes des saints, de la Vierge; introduction de rites et d'ornements d'origine païenne; substitution de cultes locaux chrétiens à des cultes locaux païens).

Avec le Manichéisme et ses succédanés, c'est le dualisme mazdéen qui se prolonge jusque dans le monde chrétien. Puis ce sont les religions celtique, germanique, scandinave, qui laissent en grande quantité des survivances dans la foi populaire du moyen âge occidental.

D'autre part, le plus grand événement religieux du premier moyen âge, la conquête encore si peu étudiée d'une grande partie de la société chrétienne par l'Islamisme, pose devant l'historien ecclésiastique le grand problème des relations entre le Christianisme et le Mohamétisme. Et la première renaissance du moyen âge le ramène non moins impérieusement aux sources arabes et juives d'où elle procède.

Enfin l'expérience aujourd'hui acquise prouve que l'étude des religions relativement simples des non civilisés ou des civilisations élémentaires est nécessaire à l'historien ecclésiastique, pour l'intelli-

gence de l'histoire religieuse dans tous les milieux où l'état des esprits est resté simple et où les conditions de la vie sociale se rapprochent de celles des civilisations élémentaires.

De quelque côté que nous envisagions les choses, il apparaît de plus en plus clairement que la connaissance de la plupart des religions non chrétiennes est indispensable à l'historien ecclésiastique. On peut ajouter que l'apologétique chrétienne aurait bien tort de s'en effrayer, puisqu'aussi bien, dans l'état actuel du monde, avec les relations sans cesse croissantes de l'Europe chrétienne et de l'Extrême-Orient confucéen, taoïste ou bouddhiste, au moment où les puissances de cet Extrême-Orient entrent sur la scène de l'histoire mondiale, ce n'est guère que par la comparaison du Christianisme avec ces grandes religions orientales que les croyants pourront établir la supériorité de leur propre religion. A ce point de vue encore l'étude de l'histoire des religions est appelée à rendre les plus grands services au théologien chrétien comme à l'historien ecclésiastique.

In extenso ist der Vortrag inzwischen in der „Revue de l'histoire des religions" erschienen.

Prediger **J. Weber** (Menzikon, Schweiz).

Ueber den Besuch eines lamaistischen Klosters in Tibet.

(Gekürzt.)

Tibet oder richtiger Töböd — das Hochland von Bod — wird vielfach als Hort und Feste des Buddhismus bezeichnet. Da dieses Land nun überreich mit Klöstern gesegnet ist, so dürfen wir wohl nicht mit Unrecht die Insassen der Klöster, die Lamas, als die Hüter und Bewahrer der reinen Lehre Gautamas ansehen. Im Rahmen eines kurzen Vortrags können wir nur einen flüchtigen

Blick tun in ihr Klosterleben und damit zugleich auch nur einen flüchtigen Blick in die Religion und die religiösen Anschauungen des tibetischen (nicht „tibetanischen“) Volkes und seiner geistigen Leiter.

Ein tibetisches Original-Gemälde des Klosters Potala in Lhassa, dem 1650 erbauten heiligen Wohnsitze des Dalai-Lama, das gegenwärtig den profanen Blicken der Engländer preisgegeben ist, gewährt nebst einigen kleineren Photographien ein vollkommen klares Bild von dem Aeusseren tibetischer Klöster. — Wir aber richten unser Augenmerk mehr auf die Priester und ihr Treiben, als die vermeintlichen Hüter und Bewahrer der buddhistischen Lehre.

Die tibetischen Priester heissen Lamas. Dieser Name wird Blama geschrieben und hat die Bedeutung wie Brama.

Treten wir zunächst ein in das Heiligtum des Klosters, in den Tempel der Heiligen. Pietätvoll ist da der Statue des Sakya Muni Buddha, des Gründers der buddhistischen Lehre, der Ehrenplatz eingeräumt. Ihm zur Seite finden wir zwei andere Statuen, die eine Chanresig oder Avalokiteçvara darstellend, inkarniert in Srongsangampo, dem Könige, der zur Zeit Mohammeds den Buddhismus in das Bergland Tibet einführte, und als dessen weitere Inkarnation der Gyalwa Rinpoche oder Dalai-Lama in Lhassa gilt. Die andere ist die Statue des Padma Sambhawa, der mit magischer Kraft die dem Buddhismus feindlich gesinnten bösen Geister besiegte und die Tibeter in der neuen Lehre unterwies. Was der christliche Wilifried für das heidnische Deutschland geworden, das wurde der buddhistische Padma Sambhawa für das im gräulichen Schamanendienst befangene Tibet; und wie wir jenen kurzweg Bonifacius[1]) den Wohltäter nennen, so nennen diesen die Tibeter kurzweg Lopon oder den Lehrer. Er ist dem Gedächtnis des Volkes tiefer eingeprägt als Buddha selber und wird einesteils inkarniert in dem Herrscher von Nepal, andernteils in Panchen Rinpoche, dem Oberhaupte des Klosters in Traschilungpo, dem Rivalen des Dalai-Lama. Diese drei Statuen stehen meist erhöht im Hintergrunde des Tempels, in ihrer Nähe gewöhnlich noch die

[1]) d. h. volksetymologisch statt Bonifatius (von bonum fatum) — die Redaktion.

Statue Chambas oder Matrayas, des Buddhas der Zukunft, der bis zu seinem Erscheinen auf Erden noch als Bodhisattwa im Himmel weilt. Diese vier Gestalten nebst einigen untergeordneten, die in Wandgemälden bildlich dargestellt sind, repräsentieren den eigentlichen Buddhismus.

Vor ihnen aber in langer Reihe erblicken wir die Statuen des Gründers des Klosters und seiner nachfolgenden Inkarnationen oder Kuschogs. Der Gründer des Klosters hat einst in den Wegen und nach den Anweisungen Buddhas den Irrtum besiegt, die Erleuchtung und damit die Erlösung aus dem Kreislaufe der Seelenwanderung gefunden und hat alsdann seine Anhänger nach Buddhas Vorbild unterrichtet und unterwiesen. So wandelte er also als ein Jünger seinem erhabenen Meister nach, aber als es dann mit ihm zum Sterben ging, da hat dieser Jünger seinen Meister weit übertroffen. Denn Buddha hat bei seinem Tode seine Anhänger sich selber überlassen und ist in die Ruhe des Nirwana eingegangen, dieser Jünger aber, der Gründer unseres Klosters, von erbarmender, hingebender Liebe getrieben, mag seine Herde nicht verwaist, allein, ohne Hirten und Führer in dieser bösen Welt zurücklassen, er verzichtet deshalb in selbstloser Liebe auf die traumlose Ruhe des Paradieses und kehrt nun zum Wohle der Seinen, sich immer neu inkarnierend, zu ihnen zurück. Da ist es denn erklärlich, dass man wohl in Ehrfurcht des Religionsstifters als eines Pfadfinders gedenkt, aber eigentliche Verehrung zollt man nur dem Gründer des Klosters, der ja noch in seiner jüngsten Inkarnation als Kuschog oder Klosterheiliger lebendig und leibhaftig segnend und lehrend in ihrer Mitte weilt. So übertreffen denn die tibetischen Buddhas, obgleich Jünger des historischen Buddha, ihren Meister weit an reiner Menschenliebe, und als Verkörperungen dieser uneigennützigen Liebe werden deshalb in Tibet alle Inkarnationen, vom Dalai-Lama in Lhassa bis zu den Kuschogs in den kleineren Klöstern herab, göttlich verehrt.

Die Priesterschaft, sowie das ganze tibetische Volk hat also in ihren Klosterheiligen allezeit ein lebendiges, greifbares Vorbild selbstloser, sich für andere aufopfernder Liebe vor Augen. Aber was bewirkt dieses Vorbild? Ohne Bezahlung werden in Tibet

keinem Verlangenden die Segnungen und Tröstungen der Religion zu teil. Wohl heisst es, eine Schale Wasser sei ein gar würdiges Opfer, weil es von jedermann mit ungeteiltem und neidlosem Herzen dargebracht werden könne, — die Lamas bringen solch billiges Opfer täglich, — aber wehe dem Laien, der es wagen wollte, mit nicht gefüllten Händen, sondern nur mit einer Schale Wasser sich dem Kloster zu nahen und den Segen der Heiligen zu erbitten! — Wenn in Tibet ein Hiob auf dem Aschenhaufen trauernd sitzt und den Verlust seiner Habe, den Tod seiner Angehörigen beweint, kein Lama und kein Kloster steht ihm tröstend oder hilfbereit zur Seite; ist man doch davon felsenfest durchdrungen, dass der vom Schicksal also Betroffene durch sein Verhalten in einer früheren Existenz solche harte Strafe nur verdient hat. Dass eine Witwe vereinsamt durchs Leben gehen muss, ist nur eine Folge ihrer früheren Taten, und der Junge irrt als eine verlassene Waise in der Welt umher, weil er in seinem früheren Leben ein Schurke war. Witwe und Waise sind vielgebrauchte Schimpfworte in Tibet. Alle vom Schicksal Geschlagenen sind selber schuld an ihrem Elende. Und wenn solch ein Bettler hilfesuchend an eine Tür klopft, so erhält er wohl eine Gabe, aber mit den Worten: „Sodnyam yongdug!" (Ich danke dir, dass du mir Gelegenheit gibst, durch ein Almosen an dich meine Tugendverdienste zu vermehren.) Von den Klöstern und Lamas aber sagt das Volk: „Parla dangches, zurla mi tobches!" (Wir müssen ihnen nur geben, bekommen aber von ihnen nichts.) Und das ist wahr, denn die Klosterinsassen brauchen im Almosengeben sich keine Verdienste zu sammeln, im Gegenteil, sie erweisen dem Volke schon eine grosse Wohltat, wenn sie ihm, sich solche zu erwerben, durch Annahme von Gaben Gelegenheit bieten. Die Lamas kennen und üben deshalb auch kein Mitleid und kein Erbarmen, trotz des erhabenen Vorbildes, das der in ihrer Mitte weilende Heilige ihnen durch seine blosse Existenz vorhält.

Aber jeglichen Mitgefühles bar sind die Lamas denn doch nicht. So erhebt sich wohl bei grossem Sturme ein Lama in der Nacht von seiner behaglichen Schlummerstätte, zeichnet unter Murmeln von Sprüchen auf einem Stückchen Papier ein Haus, auf

einem anderen ein opulentes Mahl, auf einem dritten ein Pferd und übergibt dann diese bemalten Papierschnitzel durch das Schiebefenster seiner Zelle den tosenden Winden. Ueberzeugt, dass die Bilder kraft des gemurmelten Zaubers in Realitäten sich verwandeln und den dem Unwetter preisgegebenen Wanderern zugeführt werden, legt sich der Lama mit einem „Traschi! Mangalam!" (Grosser Segen! Heil!), seine neben ihm stehende Gebetsmühle noch einmal in betende Bewegung setzend, zufrieden und wohlgefällig wieder zur Ruhe nieder, er hat ein gutes, verdienstliches Werk getan.

In der Bibliothek des Klosters finden wir das heilige Wort Buddhas, den Kangyur und Stangyur, 208 dicke Bände. In das Verständnis dieser Schriften werden zwar die Lamas eingeweiht; aber nur verschwindend wenige sind es, die über das A B C der Lehren Buddhas hinausgekommen sind. Z. B. kehrt häufig in den Büchern der Satz wieder: „Der Heilige, d. h. Buddha, drehte das Rad der Lehre und sprach." Die Grundbedeutung ist: „Der Heilige, das Wort auslegend, sich darüber verbreitend, lehrte und sprach." Der Scharfsinn der Lamas aber erfand die berühmt-berüchtigte Gebetsmühle, und nun denkt ein jeder Leser beim Lesen dieses Satzes: „Der Heilige, Buddha, drehte die Gebetsmühle und sprach."

Nach religiöser Vorschrift muss das ganze Buddhawort — die 208 Bände — alljährlich einmal vom Anfang bis zum Ende gelesen werden. Diese schwierige Aufgabe nimmt eine ganze Priesterschar viele Tage in Anspruch. Jedem Lama wird sein Pensum zuerteilt, aber nicht etwa, dass jeder ein abgeschlossenes Ganzes zum Durchlesen erhält, sondern in der Weise, dass der erste etwa Blatt 1—50, der zweite Blatt 51—100 und so fort bekommt, ganz gleichgültig, ob der zugewiesene Teil mit einem neuen Abschnitt oder mit einem Satzende beginnt. Es kommt eben nicht auf das geistige Erfassen des Inhaltes an, sondern nur darauf, dass der heilige Wortlaut ausgesprochen wird. Tatsache ist, dass ich einmal alles Ernstes gebeten wurde, mich an diesem Lesen zu beteiligen, damit diese religiöse Pflicht mit meiner Hilfe schneller zu Ende gebracht werden könne.

Unter dem Bodhi-Baum in Buddha Gaya wurde einst der historische Buddha erleuchtet und erlangte die erlösende Weisheit.

Im Andenken daran findet man in jedem tibetischen Klosterhofe einen Baum oder doch einen Mast, den Bodhi-Baum darstellend. Aber am Fusse desselben sitzt niemals ein Lama, um nach dem Vorbilde des berühmten Meisters meditierend, der inneren Erleuchtung zu warten. Von der Spitze des Baumes resp. Mastes herab weht vielmehr die tibetische Gebetsfahne, vom Winde in heil- und segenbringende Tätigkeit versetzt. Wer in jenem Hochlande noch nach der Anweisung Buddhas das Nirwana zu erreichen sucht, geht nicht in ein Kloster, sondern zieht sich in die welt- und klosterferne Einsamkeit zurück, um der Meditation obzuliegen. Nur wenige sind es noch, die so den schmalen Weg der Nachfolge Buddhas betreten, die grosse Menge des Volkes wie der Lamas kann auf einem leichteren und bequemeren Wege Nirwana erreichen. Der im Lama-Gewande Einherschreitende ist eo ipso schon auf dem rechten Wege, und naht ihm der Tod, so naht er sich damit auch dem Nirwana, denn der Klosterheilige verfügt über Mittel, die das Eingehen ins Nirwana verbürgen. Ein solches unfehlbares Seligkeitsmittel ist das Zaza des Dalai-Lama. Wenn dieses Staats- und Religions-Oberhaupt stirbt, so wird sein Leichnam verbrannt, die Knochen werden zermahlen, mit Erde gemischt und zu sogenannten heiligen Zazas geformt und diese dann den grösseren Klöstern als segenskräftige Reliquien zugesandt. Stirbt nun ein Kloster-Insasse, so wird dem Sterbenden ein Partikelchen dieses Zazas auf die Zunge gelegt, und der Sterbende geht direkt ins Nirwana ein, gleichviel, wie sein Leben auch gewesen sein mag.

Aber auch dem Laien ist es bedeutend erleichtert, das erwünschte Ziel zu erreichen. Die Mahayana-Lehre der Lamas verlangt zu diesem Zwecke: Verehrung der Heiligen und des Klerus, das Darbringen von Opfern an Klöster und Priester, das Geben von Almosen an Arme und das fleissige Beten des Om mane padme hum!

Dieses auch in der nichtbuddhistischen Welt bekannte Gebet übersetzen wir wörtlich: „Heil dem Juwel in der Lotusblume.“ Es wird allgemein als ein Lobpreis Buddhas aufgefasst. Ich muss aber sagen, dass ich durch eine bildliche Darstellung eines anderen belehrt worden bin. Auch hat mir einmal ein Lama in einem

Kloster in nicht misszuverstehender Weise erklärt, dass das Juwel in der Lotusblume den Phallus darstellt im Begriffe, neues hervorzubringen und zu erzeugen.

Nach dem allgemeinen tibetischen Volksglauben aber ist dieses Gebet sündenreinigend; jede dieser sechs Silben errettet von dem Wiedergeborenwerden in einer der sechs Wesensklassen, und deshalb murmelt man dieses Gebet allenthalben, mit und ohne Hilfe des Rosenkranzes, der Gebets-Mühlen, Fahnen und Mauern. Die Klöster kommen mit wahrem Erfindungsdrange dem Gebetseifer des Volkes entgegen. In den Nischen der Klostermauern sind die Gebetsmühlen derart angebracht, dass der Besucher mit einer einzigen Handbewegung gleich eine Anzahl in Umdrehung setzen kann. Und in einem besonderen Klosterraume steht eine übermannsgrosse Mühle, gleich einem grossen Weinfasse, die man gegen Entgelt drehen darf. Eine einzige Umdrehung hat die Wirkung einer sonst tage-, ja wochenlangen Gebetsarbeit. So kann der fromme Tibeter auf leichte Weise im Kloster seiner Sünden ledig werden, mit jedem Klosterbesuch erwirbt er sich ein immer grösseres Anrecht an das selige Jenseits.

Wer aber in Tibet seiner Seligkeit sicher und gewiss sein will, der kauft von den Lamas das Buch: Das goldene Schermesser der Sündentilgung. Es enthält allerlei Zaubersprüche, durch welche man das Böse fernhalten und das Gute sich zuwenden kann. So lesen wir z. B. in diesem Buche nach einigen zusammenhangslosen Sanskritsilben: „Wer diesen Satz achtmal liest, lesen lässt oder lesen hört, der wird von allen Sünden der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gereinigt.“ Daraus lässt sich begreifen, dass dieses Buch grosse Verbreitung gefunden hat, — ich kenne Häuser, in denen es in der tibetischen Vollzahl, d. h. in 108 Exemplaren vorhanden ist, — dass es viel gelesen wird, und dass es jeder Handelsmann auf seinen Reisen bei sich führt. Die Lamas aber machen mit der Vervielfältigung dieses Buches ein lukratives Geschäft.

Aus dem bisher Gesagten geht zur Genüge hervor, dass der Tibeter die Heiligen seines eigenen Volkes weit über den historischen Buddha erhebt; wir erkennen aber

auch, wie die Lehre dieses indischen Weisen durch die Lamas Tibets sehr verwässert, getrübt und verflacht worden ist. Tibet kann nicht als Hort und Feste des Buddhismus bezeichnet werden, die Bezeichnung der Religion der Tibeter mit dem Namen Lamaismus ist viel richtiger und zutreffender. Das wird uns umso klarer, wenn wir sehen, wie diese Religion noch gar manches andere in sich aufgenommen hat.

Die Kaufleute in Zentral-Asien gebrauchen als ein Markzeichen für ihre Waren ein Kreuz, dessen vier Stäbe nach links geknickt sind. Dieses Zeichen, dessen Bedeutung mir unbekannt ist, finden wir schon auf den alten Druidensteinen und auf den Christengräbern in den Katakomben Roms. Professor Schliemann fand es im alten Troja, und die Perser weben es noch heute in ihre Teppiche; dieses alte weitverbreitete geheimnisvolle Zeichen — Yungdrung — hat die lamaistische Kirche zu ihrem Wahrzeichen gemacht mit der Abänderung, dass sie die einzelnen Stäbe statt nach links nach rechts umbiegt: nach der Richtung, in welcher sich die Gebetsmühle dreht.

Da die Lamas den Schamanismus der Urbevölkerung mit ihren Bon- oder Zauberpriestern nicht auszurotten vermochten, so haben sie deren Zauberkünste, Kartenlegen, Astrologie etc. auch zu ihrem priesterlichen Gewerbe gemacht und sind den Bonpriestern gefährliche Konkurrenten, ja an vielen Orten vereinigen sich die Lamas mit den Bonpriestern zu gemeinschaftlichem Kampfe gegen Dämonen und Unholde. Aus Furcht vor der Rache der bösen Geister verkleiden sie sich dabei aufs wunderlichste.

Alljährlich wird durch die Macht der Lamas einmal die ganze Ortschaft und Gegend von allem im Laufe des Jahres angesammelten Bösen gereinigt. Wenn wir da sehen, wie der Oberpriester die ganze Sündenmenge der Bevölkerung und des Jahres auf einen unbekleideten Menschen ladet und dieser nun, von Bannflüchen getrieben, auf rauhen Wegen in die Wüste flieht; oder wenn wir Zuschauer sind und sehen, wie in Ermangelung eines sich dazu hergebenden Menschen das Böse unter schrecklichen Verwünschungen auf einen Ziegenbock gelegt

wird, wie dieser durch Flintenschüsse geschreckt wird, aber wohlweislich durch ein fliessendes Wasser in die Einöde geleitet wird, damit ja nicht eine etwa abfallende Sünde auf dem Wege liegen bleibe, sondern vom Wasser weggeschwemmt werde, dann erinnert uns dieser Vorgang unwillkürlich an den Sündenbock — Asasel — der alttestamentlichen Juden.

Die rote Farbe oder das Blut, mit dem die Klöster und Häuser bekleckst sind, und womit alljährlich an einem bestimmten Tage die Ober- und Seitenschwellen der Hauseingänge bestrichen werden, um den dann das Land durcheilenden unheimlichen Würgeengel fernzuhalten, erinnert im einzelnen an das jüdische Passah in Aegypten.

Und beobachtet man, dass manche Klöster im weiteren Umkreise mit weissen Steinen umgeben sind, innerhalb deren Grenzen jedwedes lebende Wesen seines Leibes und Lebens sicher ist, so finden wir auch hierin einen Anklang an das Alte Testament, an die Freistätten bei den Juden. Mir erklärte einst in einem solchen Freikloster ein Lama, dass innerhalb dieser Grenzsteine nur Ein sündiges Wesen hause, eine mäusefangende Katze.

Betrachten wir aber prüfend den Kultus der lamaistischen Kirche: die bis ins kleinste geregelten Zeremonien, die liturgischen Versammlungen mit Schellen und Räucherwerk, das Beten mit dem Rosenkranz, das Besprengen mit geweihtem Wasser, die feierlichen Umzüge mit Reliquien und Fahnen, die Liebesmahle in den Klöstern, das Bestreichen Sterbender an Stirn, Händen und Füssen mit heiligem Oel, das im voraus bezahlte alljährlich wiederkehrende Beten der Priester für das Seelenheil Längstverstorbener und anderes mehr, so finden wir, dass der Lamaismus gar manches Aeusserliche auch von der katholischen Religion in sich aufgenommen hat, vielleicht durch buddhistische Kalmücken, die mit Russland in Verbindung gekommen waren.

Das Gesagte dürfte genügen, darzutun, dass wir es im Lamaismus nicht mit einer reinen, selbständigen Lehre zu tun haben, sondern mit einer Verquickung des Buddhismus mit allerlei Unglauben und religiösen Gebräuchen

aus der Nähe und Ferne. Der nur kurze Einblick in diese Religionsgemeinschaft bringt uns zu der Ueberzeugung, dass der viel gepriesene Buddhismus resp. Lamaismus Tibets unfähig ist, sittlich veredelnd auf seine Anhänger und die Menschheit einzuwirken, da die Träger dieser Religion in jämmerlicher Indolenz die Gedanken grosser Geister zu schablonenhaften Zeremonien und wertloser Heiligenverehrung herabgewürdigt haben.

II. Plenarsitzung,

31. August 1904, vormittags 9½ Uhr.

Professor Dr. **Leopold von Schröder** (Wien).

Ueber den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern (Indogermanen).

(Résumé).

Neben Naturverehrung und Seelenkult lässt sich eine dritte selbständige, grosse Wurzel der Religion in dem Glauben an ein höchstes gutes Wesen schon bei den primitiven Völkern nachweisen. Dieser Glaube ist mit der Moral untrennbar verbunden, er ist aus ihr und mit ihr verwachsen. Dieser von Naturverehrung und Seelenkult spezifisch verschiedene Glaube kann sich mit jenen andern Wurzeln der Religion verbinden und mit ihnen verwachsen. Insbesondere verwächst er oft mit der erhabenen, göttlich-persönlich gedachten Himmelserscheinung. Dies ist auch der Fall gewesen

in der arischen Urzeit, die eine primitive Religion besass. Der Himmel-Vater der arischen Urzeit war ihr höchstes gutes Wesen. Dieser alte Himmel-Vater tritt uns in geschlossener Gestalt als Zeus und Jupiter bei Griechen und Römern entgegen, während bei Indern und Germanen sich eine ganze Reihe von Hypostasen des Gottes, selbständig persongeworden, von ihm abgelöst haben.

Der indische Dyâuspitar ist fast inhaltlos geworden. Den grossen ethischen Inhalt des alten Gottes hat die Parallelgestalt des Varuṇa geerbt, — der Himmelsgott als der Allumfasser, das Firmament. Ihn umgeben und ergänzen seine Brüder, die Adityas, als persongewordene Namen und Züge des grossen Gottes. Diesem Kreise entspricht bei den Persern Ahuramazda mit seinen Amesha çpeñtas, durch die Reformation des Zarathustra vergeistigt und abstrakt gemacht, aber auf einen entsprechenden, schon indopersischen Götterkreis zurückweisend.

Wie der grosse indopersische Gott, so erweisen sich auch Zeus und Jupiter als Himmelsgott und höchstes gutes Wesen in einer Person. Es ist der grosse, über der Moral, über Recht und Treue wachende Gott, der hier zugleich kriegerisch ausgeprägt ist. Das letztere ist noch mehr bei den Germanen der Fall (Zio, Tŷr), doch erwies sich auch hier der alte Himmelsgott in seinen Hypostasen als höchstes gutes Wesen: in Tiuz Thingsaz, dem Gott der rechtsprechenden Volksversammlung, in Fosete, dem Urquell alles Rechts, in Eri, dem gütigen, freundlichen (= Arya, Aryaman), in dem verwandten Irmin, Ermin, in Ingvi, dem „Freund" (= Mitra), in Freyr, dem „Herrn", dem nordischen Schwurgott und Friedensgott, in seiner Parallelgestalt Njörd r, wie auch im verdunkelten Heimdallr, dem himmlischen Wächter. Daneben hat sich der gewitternde Himmelsgott als Fjörgynn selbständig abgelöst (= Perkunas, Parjanya).

Bei den Kelten ist der Himmelsgott ebenfalls kriegerisch ausgeprägt. Nicht so bei den Litauern und Letten, bei welchen der Lichthimmelgott und der gewitternde Himmelsgott, Diēvas und Perkunas, bald unterschieden, bald eins sind. Aehnlich ist das Verhältnis bei den Slaven zwischen Bogu und Perun. Hier zeigt der Himmelsgott seinen ethischen Kern als Schwurgott, als Treu-

gott. Aehnlich auch bei den Phrygern, die neben ihrem gewitternden Zeus auch ihren Zeus Bagaios haben. Bithynier und Skythen nannten ihren Himmelsgott Pappa, d. h. Väterchen.

Die Arier lassen sich nach ihrem Himmelsgottglauben in zwei Hauptgruppen scheiden:

1. eine östlichere Gruppe, die Bhaga-Völker, bei denen der Gott, als Bhaga-Baga-Bogu hervortretend, milde und gütig charakterisiert erscheint; dazu gehören Inder, Perser, Slaven und Phryger, welche letztere zugleich als Vertreter der nahverwandten Thraker und Armenier gelten müssen;

2. eine westlichere Gruppe, die Kriegsgott-Völker, denen die Bhaga-Bezeichnung fehlt, und bei denen dafür der Gott als Kriegsgott ausgeprägt ist, welche Eigenschaft ihm bei der östlichen Gruppe fehlt; dazu gehören Griechen, Römer, Germanen und Kelten.

Diese Scheidung in Bhaga-Völker und Kriegsgott-Völker fällt ganz mit der schon bekannten Unterscheidung von Centum-Völkern und Satem-Völkern zusammen und gewinnt dadurch noch mehr Gewicht. Sie erweist sich zugleich als völkerpsychologisch wohl begründet. Die Kriegsgott-Völker zeigen zugleich den Gott als idealen Vorsitzer und Schutzherrn der rechtsprechenden Volksversammlung und der Völkerverbände resp. Stammesverbände, endlich auch des Staates. Dies ist den Bhaga-Völkern fremd. Auch dieser Unterschied ist völkerpsychologisch tief begründet.

Die besprochenen Götter sind fast durchweg mythenlose, oder doch mindestens mythenarme Götter. Nur Zeus bildet eine Ausnahme, die Zeus-Mythen sind aber auch sicher erst auf griechischem Boden unter besonderen Umständen entwickelt, sie reichen nicht in die Urzeit zurück. Gerade diese Mythenlosigkeit ist aber charakteristisch für das höchste gute Wesen, im Gegensatz zu Naturgöttern und Seelengöttern. Ferner lässt sich zwar mancher Kult für die Urzeit erweisen, aber kein Kult des Himmelsgottes, der doch der höchste Gott war. Auch das ist charakteristisch, denn die primitiven Völker pflegen ihrem höchsten guten Wesen meist keinen Kult zu widmen, wieder zum Unterschied von Naturgöttern

und Geistern. Auch diese Momente bestätigen also die Ansicht, dass der Himmelsgott der urzeitlichen Arier zugleich ihr höchstes gutes Wesen war[1]).

Prof. Dr. **Konrad Furrer** (Zürich).

Ueber den Wert der Religionsgeschichte für den christlichen Theologen.

(Résumé.)

Die allgemeine Religionsgeschichte will alle Aeusserungen jenes eigenartigen Lebens der Seele, das wir Religion heissen, auf dem ganzen Gebiet der Menschheit erforschen. Ihr Ziel kann sie nur erreichen, wenn sie mit unbefangenem Wohlwollen die Erfahrungen prüft und das Einzelne im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet.

Je weiter sie fortschreitet, desto mehr darf sie hoffen, immer deutlicher das Wesen der Religion begreifen, immer genauer die in ihr waltenden Gesetze nachweisen zu können. Auch über die Wirkungen, die von der Religion auf das übrige Geistesleben ausgehen und von diesem hinwieder auf sie zurückströmen, wird sie immer klarer werden.

Welcher Ausrüstung bedarf der Forscher auf diesem Gebiete? Er muss vor Allem aus ein religiös begabter und durchgebildeter Mensch sein, gleichwie über musikalische Werke nur ein geschulter Musiker zu reden das Recht hat. Und wie dieser sein musikalisches

[1]) Der Vortrag bot in gedrängtester Form eine Reihe von Forschungsresultaten, welche im 1. Bande der „Altarischen Religion" des Redners ausführlich entwickelt und begründet werden sollen, — einem noch in der Arbeit begriffenen Werke, dessen Veröffentlichung die Verlagsbuchhandlung von J. F. Lehmann in München übernommen hat. Eine Ergänzung dieses Vortrages bildete der in der V. Sektion gehaltene „über den 7. Aditya".

Verständnis an Schöpfungen der besten Meister gebildet hat, so soll der Religionsforscher in der höchsten Religion, nach unserer Ueberzeugung, im Christentum heimisch sein. Kenntnis einer einzigen Religion würde aber nicht genügen, sondern, ehe er sich in das weite Gebiet hinausbegibt, wo er alle Religionen in Betracht ziehen soll, muss er sich mit einer zweiten Religion gründlich vertraut gemacht haben; für den christlichen Theologen ist dies die Religion des alten Testamentes.

Gesättigt von der Erfahrung, die er aus dem Leben der christlichen Religion, wie der des alten Testamentes, geschöpft hat, soll der Forscher ans Studium aller Religionen sich wagen. Wie der Botaniker die niederen Pflanzen ebenso sehr berücksichtigen muss, wie die höheren, so darf der Religionsforscher sich nicht etwa bloss an die vornehmeren Religionen halten, sondern er soll alle Stimmen der Menschheit vernehmen. Die Religion eines Volkes wird er aber nicht verstehen, wenn er nicht auch dessen Geschichte und seine Heimat kennt, wenn er nichts von seiner Sprache weiss, da ja die Volksseele in der Sprache am deutlichsten sich kundgibt. So tut sich eine unermessliche Aufgabe vor ihm auf. Verlangt nicht schon die Geschichte einer einzigen Religion von höherem Werte ein ganzes Mannesleben? Kann denn ein Einzelner etwas anderes als Dilettantenarbeit leisten, wenn er das Ganze bewältigen will? Gewiss, wenn er seine Forschungen neben die der Fachmänner stellen wollte. Aber er stützt sich auf die Forschungen der Spezialisten, er vergleicht ihre Anschauungen untereinander, er stellt eine Menge Fragen, die sich ihm aus dem Gesamtüberblick über die Religionen ergeben haben, an den, der sich die Erforschung einer einzigen Religion zu seiner Hauptaufgabe gemacht hat. Er wird diesem doch viele Winke geben können, indem er nach den fundamentalen Eigentümlichkeiten einer Religion fragt, indem er sich nach dem Nebensinn ihrer Hauptbegriffe erkundigt, indem er auf den Unterschied der Buchreligion und der Religion im Leben des Volkes hinweist, indem er daran erinnert, dass es auch in den Melodien einer Religion ein pianissimo und fortissimo gibt. Ein Geograph kann nur einen kleinen Teil der Erde persönlich durchforschen; aber weil er eben doch einen Teil durchforscht hat, kann

er umso besser verstehen, was ihm seine Mitarbeiter über andere Teile der Erde zu sagen haben.

Welche Ergebnisse folgen aus der Gesamtbetrachtung der Religionen? Der religiöse Trieb ist nicht unter dem Drange des Verstandes aufgewacht, nicht etwa bloss eine Regung des Kausalitätsbedürfnisses, sondern tief praktische Bedürfnisse haben in den Menschen die Sehnsucht nach Gott geweckt. Sie leiden unter der Angst der Vergänglichkeit und unter dem Drucke des Schuldgefühls. Von dieser Angst, von diesem Drucke möchten sie frei werden, sie sehnen sich nach Erlösung. Aber dazu kann ihnen nur eine Macht verhelfen, die über allen Schranken steht, deren Majestät in den Erscheinungen der Natur, in den leisen Stimmen des eigenen Innern geahnt wird. Es zieht ein oft schmerzliches Suchen nach Gott durch die Geschichte der Menschheit, es kommt immer wieder nur zu vorläufigen Antworten auf die Frage nach Gott, die auf die Dauer nicht genügen, nur zu einer relativen Beruhigung des Gemütes, die nicht anhält; darum suchen die Menschen in Hoffnung selig zu werden. Auch die Heidenvölker trösten sich im Dunkel der Zeiten mit messianischen Erwartungen, die ihrem innersten Wesen nach gemäss unserer Erfahrung im Evangelium sich erfüllt haben. Es gravitieren, sagt der Spanier Canalejas mit Recht, alle Religionen zum Christentum hin, und es liegt eine grosse Wahrheit in Tertullians Wort: Anima humana naturaliter christiana. Die allgemeine Religionsgeschichte bestätigt den Anspruch des Christentums, Weltreligion zu sein.

Im Licht aller übrigen Religionen wird das eigene Wesen des Christentums erst recht offenbar. Der Erscheinungen Gottes in Menschengestalt, der Wunder und Zeichen, der göttlichen Schriften rühmen sich viele Religionen. In frühen Jahrtausenden schon betete man zu Gott als zum Vater; Gebete voll Inbrunst und rührenden Vertrauens, voll Zartheit und Innerlichkeit leuchten wie helle Sterne aus ferner Nacht der Vergangenheit. Die allgemeine Religionsgeschichte gibt ein ergreifendes Zeugnis von dem logos spermatikos, an den die Kirchenväter geglaubt haben. Parallelen zu den religiösen und sittlichen Ansprüchen der Evangelien lassen sich aus den Urkunden der heidnischen Religionen in Mengen zusammenstellen.

Die ganze Eigentümlichkeit der christlichen Religion konzentriert sich in der Persönlichkeit Jesu Christi. Keine Religion ist mit ihrem Stifter so eng verbunden wie die christliche, die mit ihm steht und fällt. Er bringt die Erlösung, nach der die Völker sich gesehnt haben, er bietet uns eine Lebensgemeinschaft mit Gott an, die den letzten und höchsten Anforderungen der Religion entspricht. Durch Jesus erhalten alle religiösen und sittlichen Werte einen erhöhten Wert, alle religiösen und sittlichen Begriffe einen reicheren, edleren Inhalt. In dem Gott, den er uns offenbart, sind absolute Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade zur Einheit verbunden; darum urteilt und richtet das christliche Gewissen am feinsten und schärfsten; darum empfindet der Christ die rettende Gnade Gottes am tiefsten. Jesus hat die heilige Liebe auf den Königsthron gesetzt. Liebe Gottes strömt auf uns hernieder, Liebe der Menschen steigt zu Gott empor, und aus dem Geheimnis göttlicher und menschlicher Liebe geht die allumfassende Bruderliebe hervor. Jesus hat das stärkste Solidaritätsgefühl in die Menschenseelen eingepflanzt. Weil die Welt das Werk unseres Vaters ist, können wir an ihr und ihren Gütern Freude haben und mit Eifer in unserm irdischen Berufe wirken. Durch die Leiden Jesu gewinnen unsere Leiden einen tiefern Sinn. Durch sein Sterben und Triumphieren hebt er uns über die Angst des Todes und der Schuld empor. Durch ihn werden wir dessen gewiss, dass die Wege Gottes für uns und die ganze Menschheit aufwärts gehen, dass das Letzte nicht der Tod, sondern das Leben, nicht der Schmerz, sondern die Freude ist. So hebt Jesus die Geister zur höchsten Höhe der Lebensgemeinschaft mit Gott empor; aber losgelöst von dem Bunde mit ihm, werden sie unaufhaltsam sinken.

Rastamji Edulji Dastoor Peshotan Sanjana, B. A.
Deputy Highpriest of the Parsees (Bombay).

Ahura-Mazda in the Avesta.

(Résumé)

Zarathushtrianism*) is the only religion known in very ancient times which gives man a correct conception of the Supreme Being and His relation to His creatures. Further, it is the religion which gave birth to pure and simple monotheism. The gâthâs lay down the doctrine of One Living Personal God. The zarathushtrian is enjoined to contemplate His various names, His inherent qualities, His will, kingdom and marvellous works. Through the Avesta the one central and absorbing object of faith is Ahura-Mazda, the Maker and Moral Governor of all things.

Many are the names under which the Almighty is worshipped, each breathing all that is good and holy. The faithful are told to utter them often and in perfect piety and by keeping before the mind His supreme power, wisdom and goodness, gain spiritual strength over all evil.

Ahura-Mazda, or merely Ahura or Mazda, is the name by which the Supreme Being is most often mentioned in the Avesta, at times we come across Spenta-Mainyu or Mainyu Spenishta.

Spenta-Mainyu signifies "Bountiful Spirit" and Mainyu Spenishta "Most Bountiful Spirit". Spenta comes from *śpan* "to promote prosperity" and Mainyu from *man* "to think".

Mazda is formed of *maz* "great" and *dâ* "to create". Ahura is also composed of two parts: *ahu* + *ra*. *Ahu* is derived from *ah* "to be" and denoting life, and the suffix *ra* which implies "he who is". This brief expression "he who is" is identical with

*) This subject, *Ahura-Mazda in the Avesta*, forms a part of my book called *Zarathushtra and Zarathushtrianism in the Avesta, the Religion of the Parsees*, with references and quotations from the Avesta in foot-notes.

the term "self-existent being". Consequently Ahura-Mazda signifies the Deity and His fundamental quality of self-existent, whereby He is distinguished from His creatures. It should be observed here that in the signification of the term Ahura-Mazda as in our sacred texts we have indubitable proofs of the Avestic nation believing in One Supreme Being.

Our Scriptures represent Ahura-Mazda as the First Great Cause, the Originator without origin and Maker of all things — our world, the heavenly bodies, the elements, animal and vegetable life and us men. Men He endowed with understanding. He bestowed upon them every blessing und spiritual health and welfare. He is also the sole Author of Manthra Spenta, physical light as well as truth, of which light is the emblem.

He is the Being above all beings, perfectly distinct from all created beings. He is a most beneficent and bountiful spirit whom our Prophet Zarathushtra loved so dearly.

There are many words and expressions in our Scriptures which ascribe to Ahura-Mazda human organs and faculties, but they are nothing more than figurative and symbolical. We find the same thing in the Bible and the books of other religions. "As man", says a very learned writer, "belongs to the order of sensible things, he is fond of clothing his thoughts in impressive imagery drawn from the objects of sense".

Another distinctive excellence of Ahura-Mazda is His immutability. Man and all other created things change, but from everlasting to everlasting God is God unchanged and unchangeable. He is also omnipresent, omniscient, all-observant. His wisdom has no bounds, surpassing by far the wisdom of the wisest of created beings. He is also possessed of free-will and rules over all His creatures according to His Will. His Will is perfect and so are its attributes.

His mind is far and away superior to any human mind. He is all goodness and loving kindness, evil being foreign to Him. The love of Ahura-Mazda for man surpasses all understanding. He created man in His own image; communicated to Him some semblance of His divine perfections, endowed him with mind and

free-will to think and act for himself. He is man's first director. To man He has revealed His Good-Mind's wisdom, the Holy Word, Manthra-Spenta, the truest guide to His welfare and immortality, his salvation and long life. A good and long life He rewards, is the Healer of all bodily and mental diseases. His Holiness is perfect and by His Holy Order works righteousness in the souls of His creation and saves them from destruction. He is the central truth. Ever is He faithful to His worshippers and gives them all they require. Excellent indeed is Ahura-Mazda in justice and mercy. He rewards the good and punishes the wicked in proportion to their acts, making no distinction between rich and poor, high-born and those of humble birth.

Such is the Will of Ahura-Mazda and such are its attributes: benevolence, holiness, truthfulness, fidelity, justice and mercy. Zarathushtra strove to carry out this perfect Will and we have to strive likewise.

The Avesta represents the Almighty as the most powerful of beings, superior to all, the most invincible and glorious king, with a kingdom in power supreme and ruling by laws as beneficent and holy as their Maker. He listens to and provides men in their needs. He is highly worthy of adoration and invocation.

The brilliant sun and the shining stars declare the glory of Ahura-Mazda. Our Prophet Zarathushtra and all other holy men and women paid homage to Him with both body and soul. They returned His love by offering Him praises and prayers, for the gifts and blessings received from Him.

The Zarathushtrian creed requires us to aspire to a resemblance of Ahura-Mazda in our moral character, leads us to the Garô-nmâna, the highest heaven, the abode of God, there to enjoy perfect bliss. It is for this reason that the moral excellencies of Ahura-Mazda are so prominently brought out.

The Avestic writers illustrate His Omnipotence, Supreme Wisdom and Boundless Beneficence by abstract conceptions of His works which surround us as more certain of proving that Ahura-Mazda is all-powerful, all-wise and all-bountiful. This is why we find so many detailed descriptions of and references to the objects

of Nature in the Avesta — the celestial bodies, terrestrial objects, the elements and other great works of the Almighty; and in describing them their Great Maker is constantly referred to. As these natural objects stand in an intimate relation to our principal object of adoration, Ahura-Mazda, they serve us as sensible mediums to exalt and expand our conception of Him, furnishing us with an inexhaustible stock of reasons for adoring Him, filling our hearts with admiration and profound veneration for Him. These are the general views of the heavenly bodies and of the elements given by the Avesta, confirmed by the aid of science, observation and reflection, which elevate the mind in contemplating the invisible power, wisdom, and grandeur of Ahura-Mazda. Is it then possible to accuse the Avestic system of preaching nature-worship on the mere ground of its having referred to the visible objects of Nature, their qualities and beneficent influences? In our religion Nature comes before us not as self-subsisting, but always in relation to a higher, an overruling and a spiritual power. Metaphors, personifications and allegories are employed in the Avestic writings just as they are used in the books of other religions.

The next point to be considered is whether Zarathushtrianism contains dualism, as the Avestic scholars Spiegel, Hovelacque, Jackson, Söderblom and others do suppose? Certainly not. This supposition appears to have arisen through the mistaken view of Ahura-Mazda and Angra-mainyu which Aristotle, Diogenes Laërtes, Plutarch, Eudoxus, Hermippus, Theopompus present in their works. Through their imperfect knowledge of the Avestic doctrine they maintained that Ahura-Mazda and Angra-mainyu were the two gods — good and evil — of the primitive Iranians. But the holy texts wholly contradict this classical opinion. We have already stated that in the sacred writings the Supreme Being is sometimes called Ahura-Mazda and sometimes Spenta-Mainyu.

The words *spenta* and *mainyu* at times indicate only the good and bountiful spirit of Ahura-Mazda. *Mainyu* alone denotes this spirit of God as well as the holy or bountiful spirit of man which Ahura-Mazda implants in his heart. *Spenta* by itself in-

dicates the attribute of bountifulness of God as well as of His creature man. Together ***spenta-mainyu*** are predicable of Ahura-Mazda and also, as proved by the Avesta, the good spirit of man. Nowhere in our sacred literature are the words ***urvan*** (soul), ***daênâ*** (conscience), ***varena*** (belief) etc. used as the predicates of the Supreme Being, but only of man.

The terms ***angra-mainyu*** and ***dregvatô-mainyu*** are not the names of gods equal or inferior to Ahura-Mazda, but simply denote that spirit of temptation, evil and destruction rebellious to Ahura-Mazda. ***Mainyu*** signifies "spirit", and ***angra*** and ***dregvant*** "sinful" or "evil". Hence ***angra-mainyu*** and ***dregvatô-mainyu*** both mean evil spirit. There are passages showing them to denote man's evil spirit, but nothing to show they indicate a superhuman evil spirit. Man therefore is responsible for all evils, both moral and physical, and Zarathushtrianism testifies to the freedom and responsibility of man.

The next question is: Whence is the wickedness or evil in men? Was it given them by Ahura-Mazda? The Avesta tells us that God created man, endowed him with understanding, will-power and wise and good religious laws whereby they are able to distinguish good from evil, choose the one and reject the other. The first man Gaya-Marethan (Gayô-mard) acted in accordance with the wishes und instructions of Ahura-Mazda, and there was no evil in him. Later came a man who disregarded righteousness and chose evil. This was the origin of wickedness in the world. Man commenced to entertain the evil spirit and became wicked. The evil spirit took up its abode in his heart and there came in contact with the good spirit inherited from Ahura-Mazda. According to the Avesta the good spirit will finally overcome the evil spirit and the world will be renovated — falsehood, wrath, violence will be completely swept away by goodness, holiness, wisdom. Then peace and prosperity will ever reign supreme and the world will be restored to its original perfect state as at the time of Gaya-Marethan and during the great part of the sovereignty of Yima (Jamshed), the mighty ruler of primitive Iran. Sin is therefore not a necessary evil, man is not obliged to sin

God is not answerable for man's sinfulness. He himself is responsible for it. Zarathushtrianism has no fatalism in its teaching.

The charge against the Avestic system of preaching fire-worship is groundless, and is easily refuted. Mithra or light represents Ahura-Mazda and is symbolical of Him; for Ahura-Mazda is full of light. The conception of the Almighty is frequently associated with brilliancy and light. It is for this reason and for this reason only we Zarathushtrians stand and bow before light, whether artificial or the natural light of the sun, moon or stars. Ahura-Mazda is the greatest Truth and since light is the universally recognized symbol of truth, what objection can there possibly be in the Avestic people and their descendants recognizing physical light as the emblem of the Deity, Ahura-Mazda? Examine every religion and you find light more or less regarded as representative of the Almighty. If none of them is accused of teaching fire-worship, why then bring such a charge against Zarathushtrianism?

All we have said in connection with Ahura-Mazda is supported by the Avesta. If the facts are such, who would not observe that the idea of only one Supreme Being was ever present to the writers of our extant Avestic records? Who would not admit that they represent Ahura-Mazda as the One Living Lord of all things? Certainly they teach and exhort us to believe in the existence of the all-good, all-holy, all-knowing, all-just and all-powerful Being, Ahura-Mazda; and by so doing shower upon us countless blessings.

Der Vortrag des Herrn Direktor E. **Guimet** (Paris): **Lao-Tzeu et le Brâhmanisme** folgt unten (s. Inhaltsverzeichnis).

III. Plenarsitzung.

1. September 1904, vormittags $8^1/_2$ Uhr.

Kaikioku Watanabé (Tokio).

Der gegenwärtige Stand der japanischen Religionen.

(Résumé.)

I.

Eines der wichtigsten Ereignisse in der Religionsgeschichte — die Berührung des Buddhismus mit dem Christentum.

Religionsgeschichtlich betrachtet ist der gegenwärtige Stand der japanischen Religionen eine höchst interessante Erscheinung. Ganz abgesehen von ihrer kulturgeschichtlichen oder politischen Bedeutung ist sie, wie ich glaube, eine der wichtigsten in der Religionsgeschichte. Es handelt sich um die Berührung der christlichen Religion mit dem Buddhismus und dem daraus aufsteigenden Gedanken einer Harmonie beider Religionen.

Die Berührung des Christentums mit anderen, nicht-buddhistischen Religionen hat schon mehrere Seiten der Religionsgeschichte von grosser Bedeutung angefüllt. Allein die Gelegenheit mit dem Buddhismus zusammenzustossen, fehlte immer noch, und der Forscher der Religionsgeschichte konnte sie mit Spannung erwarten. Japan hat endlich für diese Vorstellung die Bühne eröffnet.

II.

Warum ist die Berührung des Buddhismus mit dem Christentum im Orient ausser in Japan religionsgeschichtlich bedeutungslos?

Selbstverständlich stiess ausserhalb Japans das Christentum mit dem Buddhismus in verschiedenen buddhistischen Ländern,

wo sich der Buddhismus noch in blühendem Zustand befindet, zusammen. Doch sehen wir in diesen Ländern:

1. dogmengeschichtlich bleibt der südliche Buddhismus, wie in Ceylon, Siam und Burma, obschon seine dogmatische Reinheit annehmbar ist, immer konservativ, ohne irgend welche Entwicklungsfähigkeit. Dagegen ist der nördliche Buddhismus in China, Tibet oder in der Mongolei zu stark degeneriert, sehr traurige religiöse pathologische Symptome zeigend. Und

2. kirchengeschichtlich ist jetzt in der südlichen Kirche eine gewisse Reformbewegung bemerkbar,*) und auch ihre Geistlichen sind recht lobenswert, aber im allgemeinen ist ihre Missionstätigkeit kraftlos. In der nördlichen Kirche verschlummern alle Lamas in tiefer Unwissenheit, und es ist sehr schwer, von ihnen eine neue Bewegung zu erhoffen.

Unter solchen Umständen war es natürlich unmöglich, eine neue Erscheinung aus den beiden Weltreligionen erstehen zu sehen.

III.

Wie sind die japanischen Religionen?

1. Staat und Religion. Die japanische Konstitution**) erlaubt eine absolute Freiheit des religiösen Glaubens. Japan hat keine Staatsreligion. Staat und Religion sind ganz getrennt. Er gewährt keinen besonderen Schutz für irgend eine Religion. Alle Kirchen müssen sich selbst unterhalten. Die Shyū-kio-kyoku (Religionsabteilung) im Ministerium des Innern verwaltet die Religion im Reich.

2. Der aktuelle Stand der Religion.

a) Der Shintoismus ist die älteste Nationalreligion der Japaner, wird aber jetzt nicht mehr als Religion betrachtet. Seine moralischen Vorschriften üben noch einen tiefen Einfluss auf das sittliche Leben aus. Allein er ist keine Religion mehr, sondern

---

*) Mahabodhi-Society in Kalkutta, „Buddhist“ in Ceylon u. a. zeigen diese Tendenz.

**) § 18 Jap. Konstitution.

nur noch ein Zeremoniell bei festlichen nationalen Anlässen. Er hat nach der amtlichen Statistik im Jahre 1902 19,526 Tempel mit 16,565 Priestern. Diese Tempel sind bloss Verehrungsdenkmäler für die bedeutenden Männer, die Japan grosse Dienste geleistet haben. Die Priester sind nur Verwaltungsbeamte dieser Tempel. Die japanische Regierung unterstellt sie der Verwaltung der „Shin-sha-kyoku“ (Shintotempelabteilung), nicht der Religionsabteilung.

b) Der Konfuzianismus ist noch ein grosser moralischer Faktor der Japaner. Er ist aber weiter nichts als eine Moralphilosophie in Japan. Der Taoismus wird auch als klassische Philosophie eifrig studiert, aber es gibt in Japan glücklicherweise keinen modernen abergläubischen Taoismus wie in China.

c) Der Buddhismus in Japan zerfällt in 12 Sekten*) mit 40 Unterabteilungen, die alle zum sogenannten Mahāyāna gehören. Ihren gegenwärtigen Stand zeigt folgende Zusammenstellung:**)

Sekten	Begründung	Unterabteilung	Kirchen oder Klöster	Priester oder Mönche
Hosso	659 A. D.	1	43	18
Kegon	736 A. D.	1	39	12
Tendai	805 A. D.	2	4603	2828
Shingon	806 A. D.	2	12936	7459
Yūdsūnenbutsu	1117 A. D.	1	342	203
Jōdo	1175 A. D.	2	8304	5971
Rinzai	1191 A. D.	10	6123	4312
Shin	1224 A. D.	10	19630	15676
Sōtō	1227 A. D.	1	13708	11736
Nichiren	1252 A. D.	8	5195	4163
Ji	1275 A. D.	1	515	387
Wōbaku	1654 A. D.	1	556	363

*) B. Nanjos: „A short history of the twelve japanese Buddhist Sects“ Tokio 1887. R. Foojishima: „Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze sectes bouddhiques du Japon“, Paris 1889.

**) Nach der Statistik 1902.

Jede Sekte hat für die Bildung ihrer Priester mehrere höhere und mittlere Priesterseminare. Einige junge Sekten haben auch schon viele junge Priester zum Studieren nach Europa und Amerika geschickt. Innere und äussere Mission sind lebhaft tätig.

Obschon der japanische Buddhismus traurige Schattenseiten hat, berechtigen doch im allgemeinen die grosse Reformtendenz sowie energische Missionstätigkeit zum Glauben an eine hoffnungsvolle Zukunft.

d) Ueber das Christentum in Neu-Japan orientiert folgende Tafel:*)

	Missionare		Kirchen
	Ausländer	Inländer	
Protestantismus**)	275	775	801
Röm. Katholizismus	106	34	154
Griech. Katholizismus	1	179	103

Protestantische wie katholische Kirche haben zur neuen japanischen Kultur, namentlich durch ihr Unterrichts- und Wohltätigkeitswesen wirklich viel beigetragen.

IV.

Eine grosse Toleranztendenz in beiden Religionen — ein harmonischer Gedanke.

Am Anfang stiessen die beiden Religionen sehr feindlich auf einander, aber die lebhafte Erforschung der Religionsgeschichte und die darauf folgende Vertiefung des Glaubens beider veränderte allmählich ihre Stimmung. Das feindselige Gefühl, die Intoleranz und der Sektengeist sind auf beiden Seiten verschwunden, und es reifte eine freundschaftliche Toleranzbewegung. Diese Bewegung brachte hervor:

---

*) Nach der Statistik 1902. Die Anhänger nach „Jōdō-kio-ho" 1902: Griechisch-katholisch 25,600, Römisch-katholisch 55,091, fünf grosse protestantische Kirchen (Episkopal, Presbyterianer, Methodisten, Baptisten und Allianz-Kongregation) 37,820, ausserdem mehrere Anhänger der verschiedenen Kirchen wie Lutherische, Heilsarmee u. a. m.

**) 23 Kirchen zusammen (darunter gibt es auch Mormonen!).

1. theoretisch den harmonischen Gedanken einer Vereinigung des Buddhismus mit dem Christentum, einer Verschmelzung des Pantheismus und des Monotheismus, und

2. praktisch den philanthropischen Gedanken gemeinsamer Humanitätsbestrebungen.

Um diesen ersten Gedanken zu illustrieren, werde ich hier aus mehreren Beispielen folgende Rede über die Zukunft der Religion*) von Professor K. Ukita, einem berühmten christlichen Gelehrten, zitieren:

> „Die zukünftige Religion, glaube ich, wird ungefähr so sein: Der Buddhismus und das Christentum werden sich einander immer mehr nähern, sich mit einander verschmelzen, assimilieren, und endlich wird sich eine harmonische neue Religion ergeben, die, buddhistisch betrachtet, ein fortgeschrittener Buddhismus und, christlich betrachtet, ein vollkommenes Christentum sein wird. . . . . Nicht wirft eine Religion die andere nieder, um die Alleinherrschaft zu erlangen, sondern jede entwickelt sich weiter und nimmt die guten Eigenschaften der andern an. Alte japanische Geschichte zeigt es sehr deutlich, wie die Buddhisten sich mit den Konfuzianisten assimilierten. Heute sehen wir gebildete Buddhisten nach und nach verchristlichen, und gelehrte Christen nehmen Schritt für Schritt buddhistische und konfuzianistische Anschauung an. . . . . Philosophische termini technici wie Pantheismus oder Monotheismus sind jetzt ganz veraltete Wörter."

V.

Ist die Vereinigung möglich?

Ist ein solcher Gedanke, wie die Vereinigung des Buddhismus mit dem Christentum, wirklich möglich? Man zweifelt, ob es nicht bloss ein utopischer Traum sei. Doch, so viel ich glaube, kann man diese Möglichkeit als wohl denkbares neues Phänomen annehmen. Weil das Wesen der beiden Religionen keinen prinzipiellen Unterschied aufweist, sondern es sich nur um zwei Vor-

*) „Neo-Buddhismus" Bd. IV, 7. 1903, Tokio.

stellungen einer Wahrheit handelt, hat dieser Gedanke einen sicheren Grund (1). Der Fortschritt des wissenschaftlichen und sittlichen Lebens der Welt hat ihn deutlich zutage treten lassen. und er wird seine Realisierung energisch fordern (2). Die Japaner sind nicht wesentlich unfähig, dieses grosse Werk zu vollenden, da die Geschichte ihre wunderbare Assimilationskraft gezeigt hat (3). Diese Fähigkeit der Japaner wird jetzt, wo ihnen eine neue Religion dringend not tut, gewiss noch verschärft werden (4), und Japan, wie es ist, erfüllt in vielen Beziehungen die Vorbedingungen für eine solche Vereinigung: Es hat keine politischen oder sozialen Hindernisse zur Realisierung dieses harmonischen Gedankens zu überwinden (5).

Professor Dr. A. W. **Nieuwenhuis** (Leiden).

Religiöse Zeremonien beim Häuserbau der Bahau-Dajak am obern Mahakam in Borneo.

Weit mehr als in einem hochentwickelten Gemeinwesen werden die Handlungen des täglichen Lebens bei den wenig entwickelten Dajakstämmen in Mittel-Borneo von dem Einfluss ihrer religiösen Ueberzeugungen beherrscht. Jede wichtigere Unternehmung fängt der Dajak nur unter dem Schutz der Vorzeichen (jŏ) an, welche die guten Geister (tŏ saju) ihm schicken, oder der vielen Verhaltungsvorschriften (pĕmali), welche die bösen Geister (tŏ djă-ăk) befriedigen müssen. Dadurch finden die bedeutendsten Lebensereignisse nur unter Herbeiziehung zahlreicher religiöser Zeremonien statt, und diese bieten uns bei der grossen Verschwiegenheit der Eingeborenen in allem, was ihr Geistesleben angeht, bisweilen den einzigen Weg, um das Wesen ihrer religiösen Vorstellungen kennen zu lernen. Je wichtiger die vorgenommene Arbeit ist, desto mehr braucht der

Dajak zu seiner inneren Fassung die Stütze gottesdienstlicher Gebräuche; da nun unter diesen Stämmen der Bau eines Hauses, besonders der eines Häuptlingshauses, für jeden einzelnen Dorfbewohner eine sehr wichtige Unternehmung ist, bietet er eine besonders günstige Gelegenheit, einen Einblick in ihre Religion zu gewinnen.

Bevor wir in dieses Gebiet näher eintreten, sei es mir gestattet, einige allgemeine Bemerkungen über die Bewohner Borneos und die Religion*) der Bahau-Dajak, mit denen wir uns im folgenden beschäftigen werden, vorauszuschicken. Borneo, die grösste Insel der Welt, besitzt beinahe eine Oberfläche, die derjenigen Frankreichs gleich ist. Das Innere der Insel wird von den ältesten Bewohnern Borneos, den Dajak, bewohnt, die Küste dagegen von anderen Volksstämmen, die man als Malaien bezeichnet.

Diese sind Mohammedaner, während jene, meistens noch Heiden, sich zu einem Glauben bekennen, dem die animistische Naturlehre der Malajo-Polynesier zugrunde liegt. Unter diesen Dajak bilden die Bahau eine ethnologisch gesonderte Stammgruppe; sie bewohnen hauptsächlich das Stromgebiet des oberen und mittleren Mahakam, während einige ihnen verwandte Stämme in die Gebiete der benachbarten Flüsse ausgewandert sind. Bei dem Bahaustamm der Kajan, den ich als erster Europäer besuchte, konnte ich während eines zweijährigen Aufenthaltes dem Bau eines grossen Hauses für seinen Häuptling Kwing Irang beiwohnen.

Dem geringen Grad geistiger Entwicklung entspricht bei den Bahau ihre primitive Auffassung von den Eigenschaften ihrer Umgebung und von sich selbst, eine Auffassung, die gänzlich von derjenigen, mit der hochentwickelte Völker ihre Umgebung beurteilen, abweicht. Ihre dürftigen Kenntnisse stützen sie in ihrem Kampf ums Dasein viel weniger als das umfassendere Wissen der höherstehenden Völker, und daher sind sie in höherem Masse als diese der Spielball der auf sie einwirkenden Elemente. Wie sehr sie dies selbst empfinden, spiegelt sich in ihren religiösen Begriffen und in der Stellung, welche sie sich in der Natur zuschreiben,

*) Siehe: Quer durch Borneo von A. W. Nieuwenhuis, Leiden, 1904.

wieder; sie selbst kommen sich nämlich von den Pflanzen, Tieren und leblosen Gegenständen nur wenig verschieden vor. Ihr ganzer Gottesdienst wird von dem Gefühl der eigenen Machtlosigkeit gegenüber allem, was sie umgibt, beherrscht, und ihre Furchtsamkeit flösst ihnen vor allem, was sie nicht in dem beschränkten Kreise ihres täglichen Lebens als harmlos kennen gelernt haben, Angst ein. Ihre Unkenntnis der Kausalität und der wirklichen Natur der Erscheinungen bewirkt bei ihnen, dass sie alles als spontane Aeusserungen von Wesen, wie sie selbst, auffassen, denen sie aber bemerkenswerterweise grösseres Wissen und grössere Macht als den Menschen zuschreiben. So schufen sie nicht nur sehr mächtige „tö“, welche man den Göttern anderer Völker gleichsetzen könnte, sondern auch ein zahlloses Heer niedriger Geister, die sich nicht wie jene hoch über oder tief unter den menschlichen Wohnplätzen aufhalten, sondern auf der Erde selbst. Diese sind, weniger für Häuptlinge und Priester als für die grosse Masse im Stamme, diejenigen Geister, die am unmittelbarsten auf das Menschenlos einwirken, und alles, was durch aussergewöhnliche Form oder durch irgend eine andere ungewohnte Eigenschaft auf das Gemüt der Bahau einen besonderen Eindruck macht, wird als Wohnsitz dieser Geister betrachtet, wie Felsblöcke, Höhlen, grosse Bäume, dunkle Waldstellen und Gipfel alleinstehender Berge. Die schreckenerregenden Naturerscheinungen ihres Landes, wie Ungewitter und Sturm, sind für sie Aeusserungen bösartiger Geister, die in den Höhlen der Berge hausen, gegen welche die Donnerschläge widerhallen. Da ihr Menschenbewusstsein sehr wenig entwickelt ist, glauben sie die Tier- und Pflanzenwelt von den gleichen Empfindungen wie sie selbst beseelt, und von ein bis zwei Seelen bewohnt. Für die Bahau sind Unglücksfälle und Krankheiten Strafen, die ihnen von ihrem Hauptgott Tamei Tingei (= unser hoher Vater) durch die bösen Erdgeister für irgend ein Vergehen auferlegt werden, und sie glauben sich dadurch am besten schützen zu können, dass sie diesen Geistern alles, was auch den Menschen angenehm ist, als Opfer darbieten.

Durch Opfer und durch das Vermeiden von Vergehen, wogegen die Befolgung zahlloser Vorschriften (pĕmali), die ihnen an-

geben, wie sie sich in verschiedenen Lebensumständen verhalten sollen, das beste Mittel ist, suchen sie sich ein ruhiges Dasein zu sichern.

Ausser den bösen Geistern bestehen für die Bahau aber auch gute Geister (tŏ saju), welche den Menschen im Kampfe ums Dasein helfen; sie tun dies sowohl, wenn sie durch Priester und Priesterinnen (dajung) dazu aufgerufen werden, als auch indem sie aus ihrem Himmel Apu Lagan die Menschen durch Vorzeichen (jŏ) von künftigen Ereignissen benachrichtigen. Daher spielt das Nachgehen nach Vorzeichen (njahŏ) noch neben Opfern und Beschwörungen eine grosse Rolle im Leben dieser Stämme.

Wie sehr diese religiösen Ueberzeugungen dem Menschen in einer niedrig stehenden Gesellschaft das Leben erschweren und die für ihn durch sein geringes Wissen schon bestehenden sehr grossen Schwierigkeiten in allen seinen Unternehmungen noch vermehren, davon gibt uns bei den Bahau gerade der Bau eines Häuptlingshauses mit allen begleitenden Feierlichkeiten ein gutes Bild. An diesem Bau nimmt bei den Bahau stets der ganze Stamm teil, weil dieses Haus gleichzeitig der Sammelplatz zum Behandeln von allen Stammesangelegenheiten ist und jede Familie die Verpflichtung hat, einen Beitrag an Material oder Arbeitskraft zu liefern.

Das Haus des Häuptlings Kwing Irang vom Stamm der Kajan, von dem hier die Rede sein wird, sollte so dauerhaft als möglich aus Eisenholz gebaut, auch von einer aussergewöhnlichen Grösse werden: die Grundfläche sollte 23×25 m betragen, der First 25 m und der Fussboden 3 m über dem Erdboden liegen.

Bereits beim Sammeln des Materials müssen allerhand Vorschriften befolgt werden. Zur Zeit des Vollmonds darf nie etwas Wichtiges unternommen, also auch kein Haus gebaut werden, da es sonst verbrennen würde. Beim Suchen von passenden Bäumen und deren Bearbeitung zu Pfählen, Brettern oder Schindeln achtet man auf die Warnungszeichen der Geister, welche durch den Flug des tsit, tĕlandjang, oder den Ruf des Rehs, kidjang, angegeben werden. Ruft oder fliegt der Vogel links auf, so ist dies ein ungünstiges, rechts ein günstiges Zeichen. Je nach dem Zweck, den man im Auge hat, muss man besonderen Vorschriften nachkommen:

so darf man z. B. aus einem Baum, auf dem viele Epiphyten, wie Orchideen, wachsen, oder auf dem viele Ameisen umherlaufen, keine Schindeln verfertigen, wenn man nicht Epiphyten und Ameisen auch auf dem neuen Dache sehen will. Auch wenn ein kleiner Baum gegen einen grossen wächst, oder wenn ein Baum rechtwinklig gegen den Ast eines benachbarten Baumes anstösst, ist er zu Schindeln ungeeignet. Dielen und Bretter, die während des Transportes, der fast immer zu Wasser geschieht, mit Wasser in Berührung kamen, dürfen nicht mehr benutzt werden, aus Furcht, dass das Haus zu viel vom Wasser zu leiden haben würde. Bäume müssen beim Fällen vollständig seitwärts niederfallen; gleiten sie vom Stumpf ab, und bleiben sie dann stehen, wie es in den dichten Wäldern leicht geschieht, so dürfen sie nicht verwendet werden.

Die Vorzeichen beim Anfang der Arbeit sind besonders wichtig, weil von ihnen die Bestimmung abhängt, ob das neue Werk überhaupt ausgeführt werden darf oder nicht. Daher beschlossen die Bahau, wie auch sonst bei grossen Unternehmungen, um schlechten Zeichen vorzubeugen, mit dem Bau des grossen Hauses in der Nacht, wenn alle Vögel schweigen, anzufangen. Nachdem abends zuvor ein Rechteck von der erforderlichen Grösse mittelst eines einen Faden langen Rotangs abgemessen worden war, fing man für den Mittelpfahl, der als erster aufgerichtet werden sollte, ein tiefes Loch zu graben an. Nachdem der Pfahl aufgerichtet worden war, führte man den alten, halbblinden Jok, den Hauptpriester, zu ihm hin. Der Greis wandte sich den Geistern, welche diesen Platz bewohnten, hauptsächlich den auf dem dicht daneben stehenden Andesitkegel Bahu Kasian zu und berichtete ihnen, dass der Kajanstamm hier eine Niederlassung bauen wollte und sie um ihren Segen bäte. Dabei opferte er ihnen ein Küchlein und ein Ei und steckte für die unter der Erde wohnenden Geister Eisen in Form einiger Nägel und zwei blaue alte Perlen als Opfergaben in die Erde. Das junge Huhn und das Ei wurden in ein gespaltenes Stück Bambus geklemmt und neben dem Pfahl aufgestellt, während auf der anderen Seite, zur Abwehr böser Geister, Blätter von daun long (Aroïdee) an den Pfahl gebunden wurden. Als symbolisches

Zeichen für ihre Bitte um Segen für das neue Haus steckten sie darauf nach allgemein üblichem Brauch neben dem Pfahl sechs mit Holzfasern verzierte Haken aus Fruchtbaumholz in einem Kreis in die Erde. Auch den Luftgeistern wurde geopfert, indem Bo Jok nach allen Richtungen Reis in die Luft warf, doch war seine Ansprache wegen der heftigen Schläge auf die Gonge nicht zu verstehen.

Von den Anwesenden waren Bo Hiäng, die älteste Frau des Häuptlings, und ihre Nichte die vornehmsten; das Geheimnisvolle der Beschwörungszeremonie und die aufgerufenen Geister erschreckten sie aber so, dass sie aus Furcht vor dem Entfliehen ihrer einen Seele, der bruwa, was Krankheit zur Folge gehabt hätte, beide, Stücke kostbaren, weissen Kattuns als Seelenberuhigung auf ihr Haupt gelegt hatten. Dass auch Bo Jok von Angst erfüllt war, ging daraus hervor, dass er ein wertvolles altes Schwert und ein weisses Zeugstück in der Hand hielt und nach beendeter Feier aufs Haupt legte. Unter den beim Aufrichten des Pfahls helfenden Männern durfte keiner sein, der bereits eine Frau verloren und daher den Zorn der Geister schon empfunden hatte.

Nach Beendigung dieser Opfer fingen alle anwesenden Männer an, mittelst Stöcken für die übrigen Pfähle tiefe Gruben zu graben, für die man den Abend zuvor durch in die Erde gesteckte Reiser die richtige Stelle bereits angegeben hatte. Als die Gruben fertig waren, nahmen alle an einer Mahlzeit, welche der Häuptling seinen hilfeleistenden Stammesgenossen ausrichten musste, Teil. Dann folgte die Errichtung des prachtvoll mit Bildhauerarbeit verzierten Hauptpfahls, eines riesigen Eisenholzcylinders von 10 m Länge und 1,5 m Umfang, der von den Männern, Frauen und Kindern des Stammes in die Höhe gezogen wurde. Vorher hatte Bo Jok, der Priester, den Erdgeistern noch über der grossen Grube, wie am mittleren Pfahle, eine Ansprache gehalten, aber ausserdem wurde hier auch noch das Opfer, das aus einem Ferkel bestand, verherrlicht und das kleine Tier den Geistern als kostbares, fettes Schwein angepriesen.

Während der folgenden Monate wurde am Hause täglich mit Hilfe der Männer, welche sich freiwillig zur Arbeit einfanden, ständig

weitergebaut. Als das Gerüst des Daches fertig war, mussten die zwei bang pakat, grosse, schön bearbeitete hölzerne Figuren, an die beiden Enden des Firstes hinaufgezogen werden. Zu diesem Zweck wurden die Männer des Stammes in grosser Anzahl zu Hilfe herbeigerufen, und den Geistern der Umgebung wurde wiederum das Ereignis vom Priester mitgeteilt; jetzt opferte man ihnen in der Tat ein grosses, fettes Schwein, wobei der alte Bo Jok einen Teil des Blutes auf daon sawang (Dracaenablättern) auffing, es mit Reis auf einem Teller mischte und darauf den Reis nach allen Richtungen, hauptsächlich aber nach dem Bahu Kasian, als Opfer für die dort wohnenden Geister, in die Luft warf. Auch die bang pakat selbst bestrich er mit dem Blute des Schweines, um die sie beseelenden Geister zu beruhigen, bevor die Figuren an ihren Platz gezogen wurden. Als man später eine genügende Menge Schindeln bei einander zu haben glaubte (man hatte sich von der erforderlichen Menge, ungefähr 25,000, nur eine allgemeine Vorstellung gemacht, auch erwies sie sich später als zu gering), wurde der ganze Stamm zusammengerufen, um beim Schlachten und Opfern eines sehr grossen und hauptsächlich fetten Schweines und von zwei Hühnern zugegen zu sein. Dies war unumgänglich nötig, weil das Dach aus Eisenholz hergestellt wurde; hätte man Tengkawangholz benutzt, so wäre dieses Opfer nicht erforderlich gewesen. Nun kamen alle wichtigeren Stammesglieder und eine Menge anderer junger und alter Leute herbei, was insofern wünschenswert war, als sämtliche Dorfgenossen das Opfer bringen und daher das Schwein und die zwei Hühner berühren sollten. Die Geister konnten dann nämlich am Geruch erkennen, wer geopfert hatte, und die Betreffenden brauchten nicht zu fürchten, dass die Geister des Eisenholzes ihre Seelen belästigen und sie selbst krank machen würden, sobald sie unter das Eisenholzdach traten. Diese Auffassung entspricht dem starken Eindruck, den ein so festes, kostbares Dach auf die Bahu selbst macht. Aus demselben Grunde brachte man auch keine kleinen Kinder in die Nähe der grossen Eisenholzpfähle, selbst als diese noch weitab lagen und geschnitzt wurden. Erst nachdem die Bearbeitung vollendet ist und die Mütter den Geistern dieser Pfähle Eier oder ein Huhn ge-

opfert haben, dürfen sich ihre Kinder, ohne eine Flucht ihrer Seelchen zu riskieren, den Pfählen nähern.

Im Gegensatz zu anderen Gelegenheiten war es diesmal der Häuptling selbst, der den Geistern das Opfer anbot. Er und seine Aeltesten berührten alle das dicke Schwein, worauf Männer, Frauen und Kinder bis auf die Säuglinge in einem langen Zuge ebenfalls das Opferschwein berührten. Darauf trug der Häuptling das Opfer den Geistern an, indem er ihnen berichtete, wer opferte und warum geopfert wurde. Hierbei bediente er sich der Kajansprache, vielleicht weil er das busang, die allgemeine Umgangssprache, welche gewöhnlich beim Opfern gebraucht wird, schlecht sprach. Der alte Bo Jok wiederholte die Worte, hatte aber vorsichtshalber seine Seele gründlich gestärkt, indem er in ein altes, kostbares Schwert gebissen und darauf ein Stück weissen Kattun auf sein Haupt gelegt hatte. In einer darauffolgenden Mahlzeit genossen alle Teilnehmer den materiellen Teil des Opfers. Die nächsten zwei Tage herrschte mĕlo (sitzen, nicht arbeiten), wobei niemand unter dem Haus hindurchgehen durfte; als Verbotszeichen wurde ein Rotang um das Haus gespannt.

Am Abend des Opfertages fand noch eine andere Zeremonie statt. Es hatte sich nämlich die djĕléwău, die rotköpfige Schlange, beim Hause gezeigt, und nun glaubte der Häuptling, diesem Boten der grossen Geister während einer Opferhandlung noch einiges über den Hausbau mitteilen zu müssen. An der Stelle, an der man das Tier gesehen hatte, brachte er daher ein Opfer von 2 × 8 (eine heilige Zahl) Eiern und einigen kawit (Opferpäckchen) mit Schweinefleisch dar, die er in die gespaltenen Spitzen in die Erde gepflanzter Bambusstöcke einklemmte. An einen dieser Opferstöcke befestigte er einen Streifen von der Rückenhaut mit daransitzendem Speck des geopferten Schweines, der von der Schnauze bis zum Schwanze reichte, um die Geister von der Grösse und Fettheit des gebrachten Opfers zu überzeugen.

Den nächsten Tag wurden 11,000 Schindeln auf das Dachgerüst befestigt; dank den gut angebrachten Leitern kam aber dabei, wie während des ganzen Hausbaus, kein einziger Unglücksfall vor. Geschieht aber ein solcher, so wird er als ein Beweis vom

Unwillen der Geister aufgefasst und dementsprechend behandelt. Fällt z. B. jemand vom Haus herab, so wird sein Lendentuch an der betreffenden Stelle begraben, auch muss er mĕlā (opfern) und nachher acht Tage mĕlo (nicht arbeiten), während welcher Zeit an dem Hause nicht gearbeitet werden darf. Auch Kleidungsstücke und Werkzeuge werden an Ort und Stelle, wo sie niedergefallen sind, begraben.

Der Tag, an dem der Häuptling Kwing Irang sein neues Haus beziehen sollte, wurde nach dem Vogelflug gewählt. Zum feierlichen Einzug wurden die ganze Häuptlingsfamilie und die mit ihr wohnenden Sklaven zusammengerufen. Damit aber ihre bruwa beim Anblick dieses grossen, imposanten Hauses nicht entflohen, gingen die künftigen Hausbewohner in einer Reihe hintereinander einmal um den Bau herum, um die bruwa an diesen ungewohnten Anblick zu gewöhnen, und bevor sie die zur Hausgalerie führende Treppe betraten, setzten alle eine Weile den Fuss auf ein kostbares, altes Schwert, das man zu diesem Zwecke auf einen flachen Stein vor die Treppe gelegt hatte. In der amin (Hauptwohnraum) angelangt, begann man sogleich, einen Herd zu errichten. Zwei junge Männer holten von einer Seite des Hauses Erde und bedeckten mit ihr einige Bretter aus hartem Holz. Dann berichtete Bo Jok unter Opfer eines Küchleins den Geistern, wem dieser Herd gehörte, auch bat er um ein glückliches Leben und Reichtum.

Als symbolische Zeichen hierfür steckte er 2×8 Haken aus Fruchtbaumholz gleichsam zum Heranholen von Schätzen in die Erde. Diese Erde auf dem Herd darf nie gewechselt werden; nur darf man nötigenfalls bei religiösen Festen neue Erde aus demselben Loch hinzufügen.

Das erste Feuer muss auf die in früherer Zeit gebräuchliche Weise entzündet werden, indem man ein Stück Rotang über ein trockenes, weiches Holzstück hin- und herzieht. Die Funken von dieser Feuersäge werden auf eine Art Schwamm aufgefangen. In den ersten Tagen darf dieses Feuer, während man ein mĕlo (nicht arbeiten) hält, nicht ausgehen. Wenn die anderen Kajan ihre neuen Wohnungen beziehen, holen sie für ihren eigenen Herd Erde aus derselben Grube, und ihr erstes Feuer stammt von diesem Herd.

Auch begeben sich alle Familienglieder, die wertvollste Habe in Körben auf dem Rücken, unter Beckenschlag in die Wohnung des Häuptlings und tun, als ob sie unter dem guten Vorzeichen, das der Häuptling seiner Zeit für sein eigenes Haus gesucht hatte, in das ihrige einziehen. Da das Weinen in einer neuen Wohnung von schlechter Vorbedeutung ist, hatte man ein halbidiotisches Mädchen zeitlich bei einer anderen Familie zurückgelassen, weil das Kind leicht in Weinen ausbrach.

Während des Hausbaus war der Stamm vielen Verbotsbestimmungen unterworfen gewesen; man durfte z. B. keine Bären, Gibbon und dongan, einen sehr beliebten Fisch, essen, und die von anderen Stämmen mit anderer Religion gebürtigen Sklaven mussten auf das beliebte Fleisch des grauen Affen (kĕra) verzichten. Zur Beendigung dieser Periode, ein Vorgang, der mit bĕt (wegwerfen) läli (das Verbot) bezeichnet wird, musste der Häuptling auf die Kopfjagd gehen (ngajo). Die anderen Kajan tun dies alle gemeinschaftlich, wenn ihre neuen Häuser fertig sind, beim ersten Neujahrsfeste. Doch war dieses ngajo des Häuptlings für viele andere wichtig, da jeder, der aus irgend welcher Ursache ngajo musste, daran teilnehmen durfte. So darf man bei dieser Gelegenheit die Trauer ablegen, den Knaben und jungen Männern ist hiermit ein Anlass geboten, eine Kopfjagd mitzumachen, wonach sie den Erwachsenen gleich oder beinahe gleich gestellt werden. Je nach ihrem Alter ist ihnen dann erlaubt, die Schwanzfedern des Rhinozerosvogels (kĕrip tinggang) auf die Kriegsmütze zu heften, einen Kriegsmantel anzulegen oder ein Schwert zu tragen. Hieraus geht hervor, dass bei diesen Stämmen das ngajo keine Angelegenheit des Einzelnen ist, sondern dass alle Stammesmitglieder zu gleicher Zeit mit dem Häuptling sich an einer Kopfjagd beteiligen. Wie jetzt gewöhnlich geschieht, unternahm man keine wirkliche Kopfjagd, sondern feierte nur die Zeremonien der zurückkehrenden Krieger und benutzte dabei einen alten Schädel, welchen man aus der Ferne, von dem Sultanat von Koetei, herbeigeholt hatte. Der zum Unternehmen passende Tag wurde von einem Priester nach dem Vogelflug bestimmt; der betreffende Mann verweilte zwei Nächte an dem Ort, wo er das günstige Vorzeichen erblickt hatte, worauf

sich die teilnehmenden Familienhäupter am Abend vor der Rückkehr in seine Hütte begaben; beim Anbruch des folgenden Tages folgte auch der Häuptling Kwing Irang mit drei Böten, voll von Kopf bis zu Fuss bewaffneter Krieger, dorthin. Eine Stunde später fuhren fünf zu einer offenen Plattform vereinigte Böte den Mahakam bis zur Niederlassung hinab. Der mit jungen Palmblättern verzierte Raum war mit den malerisch aussehenden Kriegern, die ihren ernsten Kriegsruf ertönen liessen, ganz gefüllt und bot im strahlenden Schein der Morgensonne einen prachtvollen Anblick dar. Am Landungsplatz warteten die schön geschmückten Frauen und Schwestern, welche ihren Angehörigen, sobald sie ans Land sprangen, die Schwerter und die überflüssige Kriegsrüstung abnahmen, ins Haus trugen und ihnen statt dessen einen hübschen Schal um die Schultern wanden. Letzteres hatte den Zweck, die bruwa der Krieger, die unter dem unangenehmen Eindruck von abgeschlagenen Köpfen, geraubter Habe und verbrannten Häusern standen, durch etwas Angenehmes zu beruhigen. Die Männer durften während mehrerer Tage ihre amin (Kammer) nicht betreten, mussten aber in der Galerie des neuen Hauses leben und nur in Bambus gekochten Reis ohne Zuspeisen geniessen. Mittags desselben und des folgenden Tages fuhren diejenigen Kajan, welche verhindert gewesen waren, an dem ngajo des Häuptlings teilzunehmen, in voller Kriegsrüstung, unter Begleitung eines Priesters, zu einer nahen Rollsteinbank, opferten dort den Geistern und zeigten ihren Mut, indem sie mit ihrem Schwert den mitgebrachten Schädel berührten oder Pfeile aus ihren Blasröhren auf ihn abschossen; die mutigsten wagten sogar einen Augenblick auf dem Schädel zu sitzen.

Der dritte Tag wurde hauptsächlich dem Vorzeichensuchen an den Opfertieren gewidmet. Der Häuptling opferte ein männliches Schwein und einen Hahn und zwar den Geistern auf dem Bahu Mili, dem zweiten Andesitkegel in der Nähe des Hauses. Nachdem Kwing Irang selbst die Opfer den Geistern angeboten hatte, wurde erst der Hahn geschlachtet und dessen Bauch geöffnet, um nach dem Verhalten des Darmes, der Gallenblase und des Pankreas die Zukunft zu bestimmen. Ein glatter, nicht roter Darm, ein Pankreas, der nicht viel länger oder kürzer ist als die Darm-

schlinge, zwischen welcher er eingefasst ist, und eine volle Gallenblase, sind günstige Omina. Da der erste Hahn des Häuptlings diese gewünschten Vorzeichen nicht hatte, schlachtete man einen zweiten, der in der Tat eine bessere Zukunft prophezeite. Darnach wurde das Schwein geschlachtet und seine Leber und Milz untersucht. Für ein günstiges Vorzeichen muss die Milz lang, dünn und ohne Gruben, die Leber von normaler Grösse und Farbe sein, und die gut gefüllte Gallenblase muss in richtigem Verhältnis zu den Lappen an der Unterseite der Leber stehen.

Nachher wurden den anderen Teilnehmern von ihren Verwandten Küchlein gebracht, die alle von verschiedenen Priesterinnen geschlachtet und geöffnet wurden, um ein gutes Vorzeichen für ihre Zukunft zu erhalten. Teile dieser Opfertiere wurden in der üblichen Form, zwischen acht Bananenblätter, zusammengerollt, als kawit den Geistern dargeboten. Nicht nur die Geister erhielten Nahrung, sondern auch die Schwerter, Speere, Schilder, Gonge u. s. w. wurden gespeist, um sie günstig zu stimmen und ihre amei (Vater), inei (Mutter) und harin (Blutsverwandte) dazu zu bewegen, bei den Kajan einzukehren. Die Sklaven boten ihre Opfer dem Schwerte des Häuptlings an. Auch den Schädeln hatte man Speise in Bananenblättern gegeben.

Abends zogen mit dem Häuptling alle Teilnehmer ihre Kriegskleidung wieder an und berührten wiederum mit Schwert und Speer den Schädel, worauf der älteste und angesehenste mantri (Älteste) des Stammes eine mĕla (Seelenberuhigung) mit ihnen vornahm, indem er die Männer mit Dracaenablättern, die er in das köstliche Schweine- und Hühnerblut getaucht hatte, bestrich. Die Betreffenden mussten während der Zeremonie zur stärkeren Beruhigung ihrer bruwa den einen Fuss auf einen alten Gong setzen, Kwing Irang in seinem phantastischen Kostüm mit Kriegsmantel, grosser mit Federn des Nashornvogels verzierter Kriegsmütze und schönem Schild mit Haarschmuck, wurde als Erster behandelt. Der tiefe Ernst in den Gesichtern, die feierliche Stille in der grossen schwach beleuchteten Galerie, wirkten auf uns alle ergreifend, und die Krieger, die zu vieren gleichzeitig auftraten, bildeten im schräge einfallenden Schein der Harzfackeln phantastische Gruppen.

Berücksichtigt man dabei die Angst, mit welcher die Männer den Schädel betrachteten und ihre Furcht vor den aufgerufenen Geistern, so lässt sich ihre Gemütsverfassung begreifen, ebenso dass sie zur Beruhigung ihrer Seele eine ernste mĕla nötig hatten. Hiermit waren die Feierlichkeiten beendet, die Männer und Frauen des ganzen Stammes versammelten sich in Festkleidung in der Galerie und veranstalteten dort einen Rundtanz, der bis tief in die Nacht dauerte. Darauf durfte jeder in seine Wohnung zurückkehren.

Professor Dr. **Ed. Mahler** (Budapest).

Kalenderdaten in religionshistorischer Bedeutung.

(Résumé.)

Der Vortragende entwickelt die hohe Bedeutung, welche Kalenderdaten für die Erforschung der Religionsgeschichte haben. Er weist nach, wie der „Sabbat“ der Juden von dem babylonischen „Šapattu“ seinen natürlichen Ausgang genommen. „Šabat“ ist seiner Urbedeutung nach nicht „ruhen“, sondern „fertig sein“, dann: „fertigstellen, vollenden, beenden, beschliessen, abschliessen“, endlich im weiteren Sinn auch: „weglegen, fortschaffen etc.“ und wird im chronologischen Sinn für einen „vollendeten Zeitkreis“ oder „Cyclus“ gebraucht. In diesem Sinne wird das Wort „šabattu = šapattu“ nicht bloss zur Bezeichnung des „Abschlusses des siebentägigen Zeitkreises“ benützt, auch der periodisch wiederkehrende „siebenjährige Cyclus“, sowie jeder periodisch wiederkehrende Zeitkreis führt diesen Namen. Seinen Ausgang für diese Deutung nimmt das Wort jedenfalls von dem Vollmondstage, an dem der erste grössere Zeitcyclus, den die mit stets wachsender Kultur fortschreitende Menschheit wahrgenommen, seinen „Abschluss“ fand. Dieser wurde sonach „šapattu“ genannt.

Der Vortragende geht dann über auf die biblisch-kalendarischen Daten der drei Feste: Passah, Šabuoth und Succoth, deren lunisolare Bedeutung im Adon (= Aten)-Jahvecultus nachgewiesen wird. Durch den langjährigen Aufenthalt Israels in Aegypten war der Jahve-Dienst Israels mehr oder weniger mit dem Aten-Cult der Aegypter verschmolzen, und dies kommt in den drei genannten Festen zum Ausdruck.

Zum Schlusse wird noch darauf hingewiesen, dass die Kalenderdaten verschiedener religiöser Feste des Christentums zusammenfallen mit den ihnen entsprechenden Kalenderdaten der alten Aegypter für ägyptische Feste gleicher Bedeutung (so der Allerseelentag mit dem Tage des „Gräberöffnens" der Aegypter; der Geburtstag und Auferstehungstag Christi, des „Sohnes Gottes", mit dem Geburtstage und Auferstehungstage des Horus, des Sohnes des Ra), Erscheinungen, denen der Vortragende eine eminent religionshistorische Bedeutung zuerkennt.

Professor Dr. **Paul Haupt** (Baltimore).

Die religiösen Anschauungen des Buches Koheleth.

(Résumé.)

Das unter dem Namen des Predigers Salomonis bekannte Buch Koheleth hat für die allgemeine Religionsgeschichte ein ganz besonderes Interesse; denn es steht auf der Grenzscheide zwischen dem Alten und Neuen Testament, und sein Ceterum censeo: Es gibt nichts Besseres als zu essen und zu trinken und sichs wohl sein zu lassen wird von Jesus ausdrücklich verurteilt. (Luk. 12, 15—31.)*) Es ist das jüngste Buch des Alten. Testaments, das später in eingreifender Weise umgestaltet, mit

*) Vgl. Haupt, The Book of Ecclesiastes in Oriental Studies (Boston, 1894) p. 245.

abschwächenden, orthodoxen, pharisäischen Interpolationen versehen wurde und auf diese Weise schliesslich in dem Kanon des Alten Testaments Aufnahme fand. Es ist nicht unmöglich, dass die pharisäische Edition erst durch die alexandrinische Weisheit Salomonis hervorgerufen wurde, da die leitenden pharisäischen Kreise den Vorwurf der Antiorthodoxie seitens der ägyptischen Juden gewiss nicht gern auf Jerusalem sitzen lassen wollten.

Der ursprüngliche Verfasser war anscheinend ein sadducäischer Arzt (vgl. 12, 3—6) und Schuloberhaupt (mélech)*) aus davidischem Geschlecht in Jerusalem, der zur Zeit des Beginns der makkabäischen Erhebung (um 167 v. Chr.) geboren worden sein mag und deshalb bei Abschluss seines pessimistischen Buches etwa im Jahre 100 v. Chr. unter der Regierung des Königs Alexander Jannäus (104 bis 78 v. Chr.) über siebzig Jahre alt war. Es ist zu dieser Zeit von vornherein wahrscheinlich, dass der Verfasser mit den Lehren der griechischen Philosophen bekannt war; auch in seiner Sprache lassen sich griechische Einflüsse nachweisen. Der arme weise Jüngling in 4, 13 ist König Alexander Balas von Syrien (150—145 v. Chr.), und die durch den vergessenen Weisen erfolgreich gegen einen grossen König verteidigte kleine Stadt in 9, 14 ist Beth-zur, das von dem Sohne des Antiochus Epiphanes, Antiochus Eupator, im Jahre 163 v. Chr. vergeblich belagert wurde (vgl. 1. Makk. 6, 31; 2. Makk. 13, 19; Joseph. Ant. XII, 9, 4).

Das Buch ist wohl erst nach dem Tode des Verfassers von seinen Schülern und Freunden veröffentlicht worden, und auf ihre Rechnung mögen gewisse Umstellungen und Aenderungen, die an Salomo als Verfasser zu denken gestatten, zu setzen sein. Die eingreifendsten Aenderungen und Zusätze (die die Aufnahme des Buches in den Kanon ermöglicht haben, da es wahrscheinlich zu bekannt war, um unterdrückt werden zu können) rühren aber von orthodoxen Gegnern des pessimistischen Verfassers her.

Der ursprüngliche Verfasser glaubt nicht an eine göttliche Weltregierung oder moralische Weltordnung. Ihm erscheint alles eitel, d. h. vergänglich, nutzlos, wertlos. Alles ist ein beständiger

*) Vgl. Gitt. 62a, unten, und Ber. 64a.

Kreislauf ohne bleibenden Nutzen, und alle trifft dasselbe Geschick. Alles hängt von Zeit und Zufall ab. Gerechte leiden, Ungerechte sind glücklich. Der ethische Gehalt der Religion ist wichtiger als die äusseren Formen. Opfer und lange Gebete sind zwecklos; aber wer ein Gelübde tut, sollte es erfüllen oder lieber nichts geloben. Der Todestag ist besser als der Geburtstag, das Ende besser als der Anfang. Es ist ein Irrtum zu glauben, dass es in früheren Zeiten besser war. An Stelle des Rechts ist Unrecht, vielleicht um den Menschen zu Gemüte zu führen, dass sie nur Tiere sind. Der Mensch hat keinen Vorzug vor dem Tier. Tier und Mensch haben dieselbe Seele. Alles ist aus Staub geworden, und Alles wird wieder zu Staub. Wer weiss ob die Seele der Menschen hinaufsteigt zu der Höhe, und die Seele der Tiere hinabsinkt, hinunter in der Erde Schoss? Die Toten sind aber besser daran als die Lebenden, und glücklicher als beide sind die, die niemals ins Dasein getreten.

Alles Mühen und Streben beruht nur auf Eifersucht, aber bringt keinen dauernden Nutzen. Auch Reichtum gewährt keine Befriedigung. Das einzig wahre ist, zu essen und trinken, und sich's wohl sein zu lassen bei aller unsrer Mühe. Auch Weisheit gewährt keine dauernde Befriedigung. Mehr Weisheit bringt mehr Kummer, mehr Erkenntnis bringt mehr Leiden. Der Weise unterliegt demselben Schicksal wie der Tor. Auch alle Freuden der Welt sind eitel; wenn man noch so viel erreicht in dieser Welt, man muss es zurücklassen. Es gibt nichts Besseres als essen und trinken und sich's wohl sein lassen.

Iss*) und trink und sei vergnügt, geniesse das Leben mit einem Weibe, das du lieb hast! Schaffe, was du kannst; denn es kommt die Nacht, wo niemand arbeiten kann, mit dem Tode hört alles auf! Sei nicht zu ängstlich, doch vorsichtig! Frisch gewagt ist halb gewonnen; wer allzuviel bedenkt, wird wenig leisten. Die allergewöhnlichsten Verrichtungen bringen eine gewisse Gefahr. Arbeite früh und spät!

---

*) Vgl. Haupt, The Closing Section of Ecclesiastes in den Johns Hopkins University Circulars, Juni 1891, p. 115.

Freue dich deiner Kindheit und Jugend; sei kein Kopfhänger, aber untergrabe nicht deine Gesundheit! Gründe eine Familie, solange du im Vollbesitze deiner Jugendkraft bist; denn es kommen die Jahre, von denen du sagen wirst: Sie gefallen mir nicht; bis man schliesslich eingeht zum ewigen Hause, der Grabeswelt. Alles ist eitel, und alles, was kommt, ist eitel!

Wenn man die Interpolationen beseitigt und den ursprünglichen Zusammenhang herstellt, so treten die religiösen Anschauungen des Buches Koheleth klar und folgerichtig zu Tage. Eine vollständige deutsche Uebersetzung des Buches im Versmasse der Urschrift mit erläuternden Anmerkungen ist unter der Presse und wird demnächst unter dem Titel: Weltschmerz in der Bibel, ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen, verdeutscht von Paul Haupt, im Verlage der J. C. Hinrich'schen Buchhandlung zu Leipzig erscheinen*), während eine kritische Ausgabe des hebräischen Textes im nächsten Hefte der Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, herausgegeben von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, zur Veröffentlichung kommen wird.

---

*) Ist erschienen. (Die Redaktion.)

IV. Plenarsitzung.

2. September 1904, vormittags $10^1/_2$ Uhr.

Dr. **Paul Sarasin** (Basel).

Ueber religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen.

Wenn ich über religiöse Vorstellungen bei niedrigsten Menschenformen zu sprechen unternehme, so türmen sich gleichsam schon beim Anfange der Wanderung höchst eigenartige Schwierigkeiten auf, von denen die bedeutendste in der Vorfrage gelegen ist: was verstehen wir unter niedrigsten Menschenformen?

Aus dem von mir gewählten Ausdrucke: niedrigste Menschenform ersehen Sie sogleich, dass ich unter den heute die Erde überdeckenden Völkerschaften nicht allein formelle Unterschiede sehe, was ja ein Jeder tut, sondern dass ich einige auch für tiefer stehend als andere halte, tiefer im intellektuellen sowohl als somatischen Sinne, was sogleich die Kritik zum Widerspruch herausfordert.

Bevor wir über die Sache weiterreden, lassen Sie mich Ihnen eine Ansicht darlegen, welche wir, mein Vetter und ich, in einem grösseren Werke zu begründen versucht haben,[5]) und welche sich in ganz kurzen Worten folgendermassen wiedergeben lässt:

An vielen Orten des Erdballs zerstreut, besonders innerhalb des Tropengürtels, finden sich Menschenstämme, welche auf den ersten Blick dadurch auffallen, dass sie von kleinerer Statur sind als andere, welche dasselbe Land bewohnen, und gehen wir dieser Erscheinung weiter nach, so werden wir gewahr, dass diese kleinen Stämme die denkbar einfachste Lebensweise führen, dass der Hochwald oder der aus Wald und Grasebenen sich zusammensetzende Naturpark ihre Heimat ist, dass sie von der Jagd und von Wurzeln

und Früchten des Waldes leben, wogegen die grösser gewachsenen Stämme desselben Erdteiles eine relative Höhe der Kultur in ihrer Lebensweise zur Schau tragen. Treten wir mit diesen Letztern in Verkehr, so erfahren wir weiter, dass sie ihre kleinen Waldnachbarn für eine ganz andere Menschenart halten, mit denen sie nur in indirektem Verkehr stehen, die sie meist auch als die ursprünglichen Bewohner, die Autochthonen des Landes betrachten, sich selbst aber als spätere Ankömmlinge, als die den Ackerbau und die Kultur heranbringenden Eindringlinge in das Land der kleinen Urbewohner.

Diese kleinen Menschenstämme fand man durch Nachforschungen im Laufe der Zeit an mehreren Orten der asiatischen Tropen, speziell der beiden Indien, sowie auf dem grossen, zwischen Asien und Australien netzartig gegliederten Archipel in den Waldgebieten zerstreut, und weiterhin in den verschiedensten Distrikten von Afrika, besonders in den Riesenwäldern der Quellgebiete des Nil und des Kongo. Nach Kollmann's[2]) Urteil müssen sie auch im tropischen Amerika zu finden sein.

Wenn wir nun die grösser gewachsenen Stämme ganz ausser Betracht lassend, einen Gesamtblick auf die kleinen werfen, so sehen wir sie in erster Linie in zwei grosse Gruppen zerfallen, in solche nämlich, welche gleich den Negern wolliges, und solche, welche gleich der Mehrzahl der Asiaten schlichtes, genauer lockig gewelltes Haar tragen. Dieser Unterschied ist kein oberflächlicher, er wird vielmehr von bestimmten somatischen Eigenschaften begleitet, sodass wir wohl berechtigt waren und es noch sind, die kleinen Stämme der Erde in zwei Hauptgruppen einzuteilen, in wollhaarige oder ulotriche und welligaarige oder cymotriche Kleinstämme.

Betrachten wir weiterhin die ulotrichen Kleinstämme einerseits und die cymotrichen anderseits für sich, sie von verschiedenen Orten miteinander vergleichend, so fällt uns auf, dass sie eine grosse Aehnlichkeit untereinander erkennen lassen, sowohl nach Körperbau und nach den Gesichtszügen, als auch nach den geistigen Eigenschaften, eine Erscheinung, welche nicht auf dem unbestimmten Eindruck des Beobachters beruht, sondern welche,

soweit sie sich auf das somatische bezieht, durch Photographie zu beweisen ist.

Deshalb erscheint der Vorschlag Häckels[1]) als praktisch, diejenigen cymotrichen Kleinstämme, welche den Weddas von Ceylon ähnlich sehen, Weddalen zu nennen und die ulotrichen Kleinstämme, welche durch die Entdeckung von Schweinfurth[7]) im Unterstamme der Akkas weltbekannt geworden sind, als Akkalen zu bezeichnen; denn es erwächst uns aus diesen Benennungen noch der weitere Gewinn, dass die ursprüngliche Bezeichnung von uns beiden: cymotriche und ulotriche Primärstämme vermeidbar erscheint, vor der Hand wenigstens, bis über die Abstammungsfrage dieser Menschenformen, über ihre phylogenetische Stellung, Einigung unter den Sachverständigen gewonnen sein wird.

Von dieser Einigung aber sind wir gerade jetzt äusserst weit entfernt, weshalb ich Sie bitte, bevor ich auf das von mir angekündigte Thema eingehe, noch einige Worte über diese Frage äussern zu dürfen.

Bei jedem wissenschaftlichen Problem, welches ungelöst vor uns steht, tun wir gut, von der Betrachtung des Gesamtgebietes für's erste abzusehen und einen einzelnen Fall, welcher einen Teil dieses Ganzen vorstellt, aufs allergenaueste ins Auge zu fassen, um von den an diesem gewonnenen Erfahrungen ausgehend, wieder auf das Ganze Rückschlüsse zu ziehen; das kann der einzige Weg sein, um aus dem Gewirr von Meinungen zu festem Wissen zu gelangen. Deshalb haben wir vor Jahren einen der cymotrichen Kleinstämme zur Untersuchung gewählt, welcher die von der Kultur noch unberührte wald- und felsenreiche Parklandschaft im Herzen der Insel Ceylon zu ihrem Jagdgebiete hat, nämlich die Weddas. Dieser Menschenstamm, welcher klein ist von Statur, ohne gerade gleich vielen Akkalen pygmäenhaft zu sein (Durchschnittshöhe der Weddamänner 1.58 m, die vieler Akkalenstämme 1—2 Dezimeter niedriger) unterscheidet sich in somatischer Beziehung von den ihn umgebenden Kulturvölkern der Insel, nämlich von den Tamilen und Singhalesen, nicht allein durch seine geringere Körpergrösse, sondern auch durch eine Reihe anderer Merkmale, von welchen ich, notgedrungen ganz auf der Oberfläche mich,

haltend, — denn es ist hier nicht der Ort, auf diese Untersuchungen einzutreten — die folgenden nenne: dunklere Hautfarbe, Eigenartigkeit des Bartwuchses, grössere Augenhöhlen, besondere Bildung der breiten, tief eingesattelten Nase, geringere Wulstigkeit der Lippen, grössere Zartheit der Skelettknochen, geringere Kapazität der Hirnkapsel, von uns Oligencephalie genannt im Gegensatz zur Euencephalie der Tamilen und Singhalesen oder gar der Aristencephalie eines Europäers; aber die sonst als tierisch angesehene relative Verlängerung des Kieferteiles, die Prognathie, ist beim Wedda geringer als bei seinen Kulturnachbarn, er ist orthognath, nur die Zähne sind schief gerichtet. Auch im Bau der Wirbelsäule, in den Proportionen der Arme und des Fusses, im Brustkorbe, im Schulterblatt und Becken bestehen darstellbare Unterschiede und weiter noch in einer Reihe von Einzelheiten, welche wir vor Zeiten mit Mühe und Sorgfalt untersucht und beschrieben haben und welche, zum Ganzen zusammengefasst, den Weddatypus als anthropologisch verschieden von seinen Kulturnachbarn erscheinen lassen; und diese Letzteren betrachten ihn auch seit Jahrtausenden, d. h. seit der Besiedelung der Insel durch die Singhalesen, als einen von ihnen selbst durchaus verschiedenen Menschenstamm; die Singhalesen sehen die Weddas sowohl noch heutzutage als in ihren ältesten Berichten als die Urbewohner an, als die Autochthonen der Insel, mit denen sie bei ihrem ersten Eindringen ins Innere Kämpfe zu bestehen hatten.

Was jedoch unsere Weddas gegenüber ihren Kulturnachbarn am allermeisten auszeichnet, das ist ihre Ergologie, welchen Ausdruck wir gewählt haben, um bei einem Volke alle Aeusserungen, welche mit dem Intellekte zusammenhängen, alle Handlungen also, auch die geistiger Art, zu bezeichnen, von der Weise, ihr Leben zu führen, bis zu ihren Gedanken, welche wir ebenfalls als Taten betrachten, gemäss der Bedeutung des Wortes *ἔργον*, wie wir es z. B. bei Xenophon (Mem. X) finden, welcher den Sokrates an einen Bildhauer die Ermahnung richten lässt, in seinen Werken nicht allein der äusseren Form gerecht zu werden, sondern auch die Taten des Geistes, der Seele, *τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα* zu ihrem Ausdrucke kommen zu lassen. Eine scharfe Trennung

unserer Ergologie gegen die Physiologie hin, welcher als Schwerpunkt der Untersuchung die Funktion der Organe zufällt, wird man, da unsere Ergologie auch als Funktion des Gehirns aufgefasst werden könnte, vermissen; aber einerseits gibt es überhaupt kein Gebiet in der Natur, das sich mit scharfem Schnitt aus seiner Umgebung herausheben liesse, und andrerseits ist es noch keinem Physiologen in den Sinn gekommen, den Schwerpunkt unserer Ergologie, nämlich die Lebensweise und den Gedankenschatz eines Volkes, als sein Arbeitsgebiet zu beanspruchen.

Die Ergologie der Weddas aber zeichnet sich sowohl durch fast nicht zu übertreffende Einfachheit an sich, als durch denkbar grössten Gegensatz zu der ihrer Kulturnachbarn aus. Werfen wir einen flüchtigen Blick auf dieselbe, wobei ich mich nur an das allerwesentlichste halten kann, auch alle neueren Einflüsse europäischer Kultur, welche die ursprüngliche Lebensweise der Weddas schon sehr zu verändern begonnen haben, ausser Betracht lassen muss, wonach sich das durch fremde Einflüsse ungestörte Lebensbild der Weddas folgendermassen darstellt:

Der in seinem ursprünglichen Zustande befindliche Naturwedda lebt wesentlich von der Jagd und von Früchten und Wurzeln, die er im Walde findet; den Ackerbau hat er noch nicht erworben, von Haustieren hält er nur den Hund; das Wild seines Jagdbezirkes ist seine Herde. Ursprünglich ist das gesamte Weddaland schachbrettartig in Jagdbezirke eingeteilt zu denken, welche je von einer Familie bewohnt und von ihr gegen die andern eifersüchtig gehütet wurden; gewisse Bäume oder Felsen bildeten die anerkannten Grenzmarken. Diese Jagdgebiete waren in der Weise abgeteilt, dass ein jedes ebensowohl einen Teil der parkartigen Ebene als den eines jener vielen Felsberge umschloss, welche über das Land hin zerstreut liegen. Innerhalb dieses aus einem Hochort und einer Niederung bestehenden Jagdgebietes lebte die einzelne Familie wie in einem eigenen Parke, in der trockenen Zeit mehr in der Niederung, in der Regenzeit sich nach den Felshöhen zurückziehend; denn in diesen fand der Wedda jetzt nicht nur Schutz gegen die übergrosse Nässe der Grasflächen und die Ueberschwemmungen der Flüsse, sondern die durch über-

einander gerutschte Felsblöcke gebildeten Höhlen dienten ihm nun zur trockenen Wohnung, und zugleich wurde durch die übergrosse Feuchtigkeit der Ebene auch das Wild nach den Felshöhen hinaufgetrieben. In der trockenen Zeit aber lebt der Wedda im ebenen Lande und kampiert im Freien unter irgend einem Baume, oder er errichtet ein Schutzdach von der primitivsten Art, unter welchem er die Nacht zubringt und das ihn auf den Grasebenen über Tags gegen die ihm verhasste Sonnenbestrahlung schützt. Hat sich eine Elephantenherde in sein Jagdgebiet gezogen, so übernachtet er auch wohl zu seinem Schutze im Geäst eines starken Baumes.

Dieses ursprüngliche Jagdnetz ist durch die Einwirkung der umgebenden Kulturvölker zerrissen und zerstört worden, und die äusserst spärlichen Reste der echten Weddas schweifen jetzt im ganzen Gebiete umher, ohne doch ihre Lebensweise im wesentlichen verändert zu haben; noch leben sie zeitweise in Höhlen, und noch bauen sie keine Häuser, wenn sie nicht dazu genötigt werden, wie das von der englischen Regierung von Zeit zu Zeit geschehen ist.

Einen Staatsverband kennen die Weddas nicht, sie haben keinen Herrscher, das Familienoberhaupt vertritt die Familie; sind mehrere Männer beisammen, so pflegt der Aelteste den Sprecher abzugeben.

Die Hauptnahrung der Weddas besteht im Fleisch der Jagdtiere und in Waldhonig; Vegetabilien kommen in zweiter Linie. Das Wild erlegt er mit sehr grossem, aber roh gearbeitetem Bogen und Pfeilen; daneben trägt er stets eine Axt bei sich. Die eisernen Klingen der Pfeile und der Axt tauscht er sich vom nächsten singhalesischen Dorfschmied gegen getrocknetes Fleisch und Waldhonig ein auf dem Wege geheimen Tauschhandels, wobei die Parteien sich gegenseitig nicht zu sehen bekommen. Das Eisen vermag er selbst nicht zu schmieden; kann er keines bekommen, so spitzt er die Holzschäfte der Pfeile einfach zu; die Kunst, Pfeil- und Axtklingen aus Stein zu fertigen, versteht er nicht, oder wenigstens jetzt nicht mehr; Töpferei ist den Weddas unbekannt.

Als Kleidung diente ihnen allgemein eine kleine Schürze aus roh bearbeitetem Baumbast, oder sie befestigten Zweigenden an

einer um die Lende gebundenen Bastschnur; jetzt tauschen sie meistens Tuch ein zur Bedeckung des unteren Körperteiles; übrigens scheinen sie, wenn sie unter sich sind, auch ganz nackt zu gehen.

Bei solch' roher, an tierische Zustände streifender Lebensweise war es sehr naheliegend, zu vermuten, dass auch die geistigen Eigenschaften dieses Menschenstammes das Bild von Niedrigkeit und Roheit bieten würden; werden doch die Naturweddas von ihren Kulturnachbarn, den Singhalesen, oft kurzerhand als Tiere bezeichnet, wie wir noch unlängst zusammen mit Dr. Rütimeyer[4]) vernommen haben, als er die Weddas einer erneuten Untersuchung unterwarf; die Ankunft eines Trupps derselben, mit einem älteren Manne an der Spitze, kündigte der Diener mit den Worten an: „Der Tierkönig, the king of animals, ist angekommen", und Andere sagen von ihnen: „Sie leben wie die Tiere des Waldes."

Eine nähere Untersuchung ergab nun für's erste allerdings, dass ihre Intelligenz eine niedrige Stufe einnimmt, und dieses Ergebnis musste von vornherein schon im Hinblick darauf wahrscheinlich sein, dass dieser Stamm im Laufe der Jahrtausende, während deren er von Kulturvölkern umgeben ist, doch fast gar nichts von deren Kulturbestand angenommen, sondern unabänderlich seine ursprüngliche, dürftige Lebensweise beibehalten hat. Solche Menschen könnten entweder ein Volk von Philosophen sein nach Art der antiken Zyniker, oder sie sind geistig Beschränkte, und da es ein Volk von Philosophen nicht gibt noch je gegeben hat, so bleibt das letztere allein übrig. Aber für ihre niedrige Intelligenz bestehen noch andere Anhaltspunkte: So hat der Wedda von Kenntnissen nur so viele, als sie auf die Lebenserhaltung von ihm selbst und seiner Familie Bezug haben: was darüber hinausgeht, existiert für ihn nicht, ja, er verachtet es, er begehrt gar nichts davon zu wissen. Zählen kann ein von fremden Kultureinflüssen unberührter Wedda gar nicht; dazu aufgefordert, deutet er auf einen nach dem andern von den Umstehenden und sagt erstaunt: einer, einer, einer; denn er versteht gar nicht, was man von ihm will; und wie sie die Kunst des Zählens nicht von den Singhalesen übernommen haben, so ebensowenig alle anderen

Merkmale einer höheren Kultur. Eine Ausnahme bildet die Sprache; diese haben sie von den Singhalesen übernommen und nur wenig nach ihrer Art umgewandelt. Man muss auch nicht etwa denken, als könnte der Wedda nicht durch Erziehung arithmetische Kenntnisse sich erwerben; aber die Wichtigkeit solcher Kenntnisse einzusehen, war er von sich aus nicht imstande.

Nun würde man aber durchaus irren, wenn man meinte, die Niedrigkeit ihrer Intelligenz habe pathologischen Charakter, sie streife an Idiotismus, oder sie sei mit derjenigen geistig Zurückgebliebener zu vergleichen; denn ihr ganzes Wesen hat gar nichts vom Läppischen solcher unglücklicher Kreaturen an sich, sondern es ist ernst, ja würdig, ohne doch, dass sie bei bestimmten Anlässen nicht äusserst fröhlich sein könnten. Der Horizont ihrer Anschauungen ist ein eng umschränkter; aber innerhalb desselben bewegen sie sich mit vollkommener Freiheit und Leichtigkeit. Wir haben einen völlig normalen Menschenstamm vor uns mit quantitativ niedriger Intelligenz. Die Durchschnittshöhe derselben bei einem Volke schätzen wir einerseits nach seiner Rezeptivität gegenüber den geistigen Errungenschaften höherer Völker, andererseits nach der Produktivität, der Hervorbringung neuer Ideen, neuer Erfindungen. Diese letztere, welche das Merkmal der höchsten Nationen, ja unter diesen nur weniger, höchst stehender Individuen ist, muss dem Wedda selbstverständlich ganz abgesprochen werden; die Schätzung seines geistigen Vermögens muss auf der seiner geistigen Rezeptivität beruhen, und diese geht nur so weit, als sie für seinen Lebensunterhalt unbedingt notwendig oder von ganz schlagendem Vorteil ist, so z. B. der Erwerb der Eisenklingen für Pfeil und Axt. Aber selbst das wenige, was sie von Geräten besitzen und was sie auch selber anzufertigen verstehen, wie Pfeil und Bogen, rohen Baststoff, die Feuerbereitung mit Hilfe von Reibhölzern und einige andere Kleinigkeiten mehr, haben sie nie und nimmer selber erfunden, sondern bis auf unsere Zeit unverändert bewahrt, während andere Völker längst schon zu höheren Werkzeugen vorgeschritten sind. So sind sie noch bewaffnet, wie es zu einer Zeit, da höhere Waffen noch nicht erfunden waren, die ganze Welt gewesen ist; denn dass die Er-

findung des Pfeilbogens eine uralte ist, wissen wir aus den über die Erde ausgesäeten prähistorischen Silexpfeilspitzen, und andrerseits befand sich bekanntlich im englischen Heere eine Truppe von Bogenschützen, archers, noch im siebzehnten Jahrhundert (1627).

Nicht anders ist es mit dem Feuerzeug. Die Reibhölzer, wie sie die Weddas gebrauchen, hat schon Odysseus verwandt, hat noch Platon benutzt, es bedienten sich ihrer noch zur Zeit des Plinius die Hirten auf dem Felde; es ist eine uralte, geniale Erfindung, und jetzt, wie der Pfeilbogen, von denjenigen Völkern noch festgehalten, welche fortgeschrittenen Erfindungen am schwersten zugänglich sind. Denn ich spreche es als meine Ueberzeugung aus, dass jede neue Erfindung, jeder neue Gedanke, welcher für die Lebensweise der Menschheit einen wesentlichen Vorteil bringt oder ihr Bedürfnis nach Aufklärung besonders befriedigt, von einem Orte aus, von dem Haupte des einen Erfinders wie Wellenringe um die ganze Erde sich verbreitete, und dass die Intelligenz eines Einzelnen wie eines Volkes nach der Raschheit abzuschätzen ist, mit welcher diese neue Geistestat begriffen und erfasst wurde.

So setzt sich auch der Ackerbau, der Hausbau, die Viehzucht, der Staat aus einer Kette solcher einzelner Geistestaten zusammen, welche die verschiedenen Völker der Erde je nach ihrer geistigen Höhe in grösserem oder geringerem Masse sich aneigneten, und hiezu sind auch zu rechnen die wissenschaftlichen, künstlerischen, philosophischen, religiösen Ideen und Taten; und von diesem ungeheuren Reiche des Geistes haben die Weddas noch nicht einmal die Schwelle des Ackerbaues zu überschreiten sich entschlossen.

Da knüpft sich nun ein hohes Interesse an die Frage: Wie steht es mit den ethischen Eigenschaften dieses Völkchens? Werden wir hier nicht höchst primitive Zustände erwarten müssen? Dazu im Gegensatz begegnen wir der überraschenden Erfahrung: Primitiv sind ihre ethischen Zustände allerdings, aber primitiv im Sinne grösster Einfachheit, keineswegs aber etwa im Sinne der Roheit oder der Wildheit der Sitten.

Der Wedda ist von Charakter reizbar und, wenn beleidigt, greift er zur Selbstrache, da er keinen Richter über sich anerkennt;

den Spott bezahlt er mit Verachtung; von seinem eigenen Werte hat er eine hohe Vorstellung, auf seine persönliche Freiheit ist er äusserst eifersüchtig, wie auch auf das Recht seines Jagdgebietes und die paar Gegenstände seines Besitzes; aber der Gedanke, sich Vorräte anzulegen, um durch ihre Verwertung sich Reichtum zu sammeln, liegt ihm ganz ferne; denn bei seiner vollständigen Bedürfnislosigkeit — ist er doch sogar ein bewusster Verächter jeden Schmuckes — wäre das Aufhäufen von Wertgegenständen ohne jeden Zweck für ihn. Mit Eifersucht wacht er über das, was er für seine Existenz notwendig besitzen muss, aber was für ihn nicht notwendig ist, das verachtet er. So wird von den Weddas auch Diebstahl nicht ausgeübt, nie vergreifen sie sich am Gute ihrer Kulturnachbarn, welche das auch ganz wohl wissen. Sie sprechen immer die Wahrheit, die Lüge verachten sie; aber wenn es ihnen nicht gefällt, etwas, das man von ihnen zu wissen verlangt, zu berichten, so schweigen sie. Einem Kultur-Inder erscheint dieses Verhalten sehr albern; die Lüge ist diesem ein wichtiges Hilfsmittel zu Vorteil und Vorwärtskommen, sie gewährt ihm den äussern guten Schein, worauf ihm alles ankommt; sie ist das Schild, hinter dem er sich verbirgt, wenn er Tadel oder Strafe fürchtet, und deshalb schätzt er sie hoch als eine wertvolle Kunst. Der Wedda, welcher den äusseren Schein verachtet und das Gefühl der Schuld nicht kennt, da er sein eigener Richter ist und was er tut, am Tage liegt, bedarf nicht des Schutzmittels der Lüge, und da ihm kein Vorteil aus dem Unglück eines Andern erwachsen kann, so wendet er sie auch nicht als Waffe an.

Gegen Fremde ist der Wedda gastfrei, gegen empfangene Wohltaten dankbar, er ist mutig, wenn er in Streit gerissen wird und ist gelassen im Sterben.

Höchst merkwürdig ist sein Verhalten in der sexuellen Sphäre, diesem wichtigsten Gebiete der menschlichen Gesellschaft; und da sich hier öfter beobachten lässt, dass geordnete Verhältnisse aus ursprünglich mehr an Kommunismus streifenden hervorgegangen sind, könnte man vermuten, diesen Kommunismus bei niedrigsten Menschenstämmen, wie den Weddalen, auch am reinsten ausgebildet zu finden; aber das gerade Gegenteil tritt uns entgegen.

Der Wedda lebt in Monogamie, und das Gefühl der sexuellen Eifersucht, durch dessen Fehlen ja allein sexueller Kommunismus denkbar wird, ist bei ihm ausserordentlich lebhaft entwickelt; dem Nebenbuhler raubt er das Leben mit Pfeil oder Axt; und solange Mann und Frau den Lebenden angehören, bleiben sie beisammen, obschon sie nach eigener Entscheidung ihre Ehe schliessen, jede Formalität oder Einmischung Anderer dabei von der Hand weisend. Nahe Verwandtschaft bildet für ihn dabei kein Hindernis. Ein Name kommt nicht zur Vererbung, da Geschlechtsnamen überhaupt fehlen; darum kann man eigentlich auch nicht von irgend einem Erbrecht, von Vater- oder Mutterrecht sprechen. Wollte man es doch tun, so würde die Wagschale mehr auf die Seite des Vaterrechtes fallen.

Jedem Teil des Paares liegt seine besondere Arbeit ob, dem Mann die Jagd, der Frau die Herbeischaffung der pflanzlichen Nahrung und die Besorgung der Kleinen, von denen aber der Knabe schon sehr zeitig dem Vater auf die Jagd folgt. Die Frau aber ist, obschon sie in ihrem Teil hart zu arbeiten hat, nicht Sklavin, sondern Gefährtin des Mannes. Die Kinder werden freundlich behandelt und sind darum fröhliche Geschöpfe. Im Gegensatz zum Wedda lebt der Kultur-Inder, der Singhalese z. B., in der sexuellen Sphäre im allgemeinen, um es kurz zu sagen, nach seinen Mitteln.

Das Ihnen hier nur in Andeutungen gegebene Bild vom Charakter und der Lebensweise der Weddas streift so nahe an religiöse Vorschriften anderer Völker, dass wir nicht ohne Spannung an die Frage treten, ob die Sitten der Weddas gewissen religiösen Vorstellungen entspringen und welcher Art dieselben sind. Hier aber kann ich mich sehr kurz fassen; denn die diesbezügliche Untersuchung führte zu fast völlig negativem Resultate. Von der Anerkennung irgend eines göttlichen Wesens fehlt jede Spur, gewiss eine überraschende Tatsache, wenn man an das wohlbesetzte Pantheon der indisch-brahmanischen Kulturvölker denkt oder an ihre von Dämonen reich bevölkerte Hölle, und auch von der Lehre Buddhas, welcher die Singhalesen ergeben sind, ist bei den Weddas nicht die leiseste Spur zu entdecken. Dringt man mit

Fragen in sie, wie z. B. wer Himmel und Erde gemacht habe, was mit ihnen nach dem Tode geschehe, wer Buddha sei u. s. w., so geben sie zur Antwort, sie wüssten es nicht, oder sie hätten noch nie darüber nachgedacht, oder: wenn ihr das wissen wollt, so fragt den singhalesischen Teufelspriester, den Yakdessa, der versteht es.

Wie also der Wedda die Kultur seiner Nachbarn ablehnt, so auch ihre Religion; aber er tut dies nicht etwa von einem kritischen Sinne geleitet; sondern er glaubt nur an das Bestehen dessen, was auf seine Sinne einwirkt, über alles andere denkt er gar nicht nach, er ist Atheist nicht im Sinne des bewussten Gottesleugners, sondern eher in dem des Agnostikers; denn er lebt dahin wie das Kind, ohne sich auf sich selbst zu besinnen oder durch Nachgrübeln über den Tod und über eine Existenz nach dem Tode seine Phantasie schreckhaft zu erregen. Dabei versichert er, so oft als man es hören mag, dass er sich zufrieden und glücklich fühle und nichts weiter begehre, als dass man ihm seine Freiheit lasse.

Man begegnet öfter bei Europäern dem merkwürdigen Vorurteil, als ob man bei kulturniedrigen Stämmen die Vorstellung von einer Gottheit finden müsse, wie sie selbst sie haben, als ob, um es mit einem Wort zu sagen, metaphysischer Monotheismus bei allen Menschenstämmen offen anerkannt oder im Verborgenen vorhanden sei; aber diese ganze Wandlung der ursprünglich physischen oder diesseitigen Gottesvorstellung in die metaphysische oder jenseitige ist ja ein Vorgang, der sich selbst bei den ersten Kulturvölkern verhältnismässig spät vollzogen hat. Wie können wir nun erwarten, metaphysische Gottesvorstellung bei einem Naturvolk zu finden? Oder sollten wir etwa, von eigenen Zweifeln gequält, bei geistig niedrig stehenden Menschenstämmen uns Rats erholen wollen?

Die einzige Spur von Religion, welche bei den Weddas erweislich ist, besteht in einer dumpfen Vorstellung vom Weiterleben der Seele am Orte des Todes, welch' letzterer deshalb für einige Zeit gemieden wird; ferner in einem eigentümlichen Ringtanz um einen in die Erde gesteckten Pfeil. Das sind über die

ganze Menschheit verbreitete Ideen, welche wir auch auf den Wedda leise abgefärbt sehen, der Animismus oder die Manenverehrung, die eigentliche Grundlage des Dämonismus und überall, auch bei den Kulturvölkern von Europa und Asien, unter der zu gewisser Zeit angenommenen späteren Religionsform aus uralter Vorzeit zähe sich erhaltend. Dabei wird die Seele nicht als verjenseitigt gedacht, sondern als in der Nähe irgendwo verborgen weiterlebend; deshalb füttert und tränkt man sie. Der Pfeiltanz hat wahrscheinlich ursprünglich phallistische Bedeutung, mit alten Naturzeugungsmythen zusammenhängend. Wenn man aber über all diese Sachen die Weddas um Auskunft fragt, so versichern sie, nichts davon zu verstehen, und als Ursache ihrer diesbezüglichen Handlungen geben sie ganz äusserliche Gründe an, wie: man verlässt die Höhle, wo Einer gestorben liegt, weil man das immer so gemacht; man führt einen Tanz um den Pfeil auf, weil das eine glückliche Jagd verspricht; mehr ist nicht aus ihnen herauszubekommen; denn mehr wissen sie nicht zu berichten, weil diese Handlungen gar nicht ihre Erfindnng sind, sondern im Verlauf der Jahrtausende oberflächlich, von andern, höher stehenden Völkern her ihren Stempel auf sie abgedrückt haben.

Ich spreche deshalb die Vermutung aus, dass wir in den primitiven religiösen Handlungen der Weddalen nicht die eigentlichen Anfänge höherer Religion, sondern die undeutlichen Spiegelbilder von religiösen Anschauungen höherer Völker zu erblicken haben und zwar von einer Zeit her, als dieselben noch sehr primitiv gewesen sind. In diesem Sinne sind dann allerdings diese Spiegelbilder Anfänge.

Ich habe schon mehrmals betont, dass weddale Stämme weithin über das tropische Asien verbreitet sind, und es ist nur lebhaft zu bedauern, dass wir unvorhergesehener Hindernisse halber nicht von einem Originalforscher über diejenigen der Halbinsel Malakka, von Professor R. Martin[8]), Belehrung erhalten werden. Wir selbst haben auf unseren neuesten Reisen in Celebes Spuren weddaler Stämme allenthalben getroffen; namentlich konnten wir einen derselben, welcher die Gebirge der südlichen Halbinsel bewohnt, die Toala (Waldmenschen) einer näheren Untersuchung

unterwerfen.[6]) Diese Menschen, ebenfalls von kleiner Statur wie die Weddas, haben wir nicht mehr in ihren unveränderten Zuständen getroffen, ihr ursprüngliches Jagdgebiet, wo Höhlen ihnen zur Wohnung gedient hatten, wurde von ihren Kulturnachbarn, den mohammedanisierten Buginesen, gewaltsam invadiert, und sie wurden genötigt, der früheren Freiheit zu entsagen, Häuser zu bauen und Ackerbauer zu werden. Hat sich also ihre, auf die Lebensweise sich beziehende Ergologie so gründlich geändert, dass nur noch Spuren von der ursprünglichen nachzuweisen sind, so ist das mit ihrer geistigen Ergologie ganz und gar nicht der Fall. Wir fanden sie von bedürfnislosem und sanftem Charakter, friedfertig unter sich und gegen andere, von naiver Wahrheitsliebe; den Diebstahl kennen sie nicht, so wenig, dass, als wir zur Bestätigung dem buginesischen Fürsten, welcher über sie gesetzt ist, die Frage vorlegten: Sind die Toala diebisch? er das mit der Hand abwies und mit einem Ton, als ob er die Frage bedauerte, ausrief: O nein, nein!

Höchst merkwürdig ist auch hier wieder die Erscheinung, dass sie in strenger Monogamie leben; sie sagten uns das mit fast auffälliger Entschiedenheit, und sie haben einen Obmann, den Balisáo, welcher darüber zu wachen hat. Dabei ist keineswegs an Verschämtheit zu denken, wonach sie etwa vorhandene Polygamie nicht eingestehen wollten, sondern sie stehen in dieser Beziehung in ebenso schroffem Gegensatz zu ihren mohammedanischen Kulturnachbarn, wie die Weddas zu ihren buddhistischen oder brahmanischen. Die Monogamie ist ein eigentlich ergologisches Bestimmungsmerkmal der Weddalen.

Die Intelligenz der Toala macht einen naiv niedrigen Eindruck im Vergleich zu derjenigen der sie umgebenden Buginesen; doch springt hier der Unterschied weniger in die Augen, als bei den Weddas, da die Toala schon viel mehr sich in die buginesische Kultur eingelernt haben als jene in die singhalesische, auch die Buginesen schon in ganz offenem Verkehr mit ihnen stehen. So fanden wir nur noch ein einziges Individuum, das nur auf eins zählen konnte und dies ganz so tat, wie die Weddas, indem er zählte: eins, eins, eins.

In religiöser Beziehung sind die Mohammedaner bekanntlich sehr ernsthaft, und wir konnten deshalb hierin für Ursprüngliches nicht mehr gute Ausbeute erwarten, ist doch seit langem den Toala ein mohammedanischer Geistlicher, ein sogenannter Guru überstellt, welcher sie zu unterrichten und eine rituelle Leichenbestattung anzuordnen hat. Umsomehr waren wir erstaunt, auf alle unsere Fragen nach einem Schöpfer der Welt nie den Namen Allah zu vernehmen, sondern stets die Antwort zu erhalten: „Wir wissen es nicht" (dé uíssång), und drangen wir weiter in sie, so sagten sie: „Fragt den Guru darüber, der weiss es." Fragten wir nach Mohammed, so erfolgte dieselbe Antwort; Einer aber meinte: „Ich habe den Mann nie gesehen", ganz gleich wie ein Wedda geantwortet hat, den man nach Buddha fragte: „Ich habe Buddha nie gesehen." Einen Zwang des Glaubens, wie ihn Mohammedaner gerne ausüben, erkennen sie nicht an. Sie glauben auch nicht an Dämonen; allein der kosmopolitische Baumdienst hat auf sie abgefärbt. Vielleicht ist bei ihnen, welche Ackerbauer geworden sind, die Baumverehrung an Stelle der ursprünglichen, für ein Jägervolk bezeichnenden Pfeilverehrung getreten. Sie haben einen besonderen Priester, den Ada, der unter einem gewissen heiligen Baume ihre kleinen Opfer niederlegen muss, wenn sie gute Ernte wünschen. Wir liessen diesen Mann kommen und fragten ihn, ob er glaube, dass ein Dämon im Baume sei? Er antwortete, er habe nie einen gesehen. Warum opferst du denn? Weil schon mein Vater es so gemacht hat, der auch Ada war. Hat er vielleicht den Dämon gesehen? Nein, nie, und er gab uns zu verstehen, dass sie die Opfer dem Baume brächten, weil sie meinten, es nütze ihnen vielleicht etwas. Eine bestimmte religiöse Vorstellung verbindet sich also nicht damit, ganz im Gegensatz sowohl zu ihren mohammedanischen, als auch heidnischen Nachbarn, den Toradjas. Sie sind unwissend in den Errungenschaften geistiger Kultur, aber unwissend auch im Aberglauben. Darum ist für den Weddalen die freie Natur die Heimat, in der er sich wohl fühlt, nicht wie für den Kultur-Inder und Kultur-Malaien eine von Schrecknissen, von Teufeln erfüllte Wüste. Darum kennt er auch nicht die wilden Dämonendienste seiner Nachbarn und die ekelhaften Zaubereien und die Menschenopfer.

Es läge mir nun noch ob, ein Wort zu sagen über die ulotrichen Kleinstämme, die Akkalen, welche über den afrikanischen Kontinent und in zerstreuten Gruppen über das tropische Asien, hier, wie ich betonen möchte, mitten unter schlichthaarigen Menschen, zerstreut leben. Das ergologische Bild ist ein ähnliches wie das der Weddalen, wenn auch immerhin in manchen Zügen ein weniger freundliches, da ihnen eine gewisse Vornehmheit, welche den echten Weddalen auszeichnet, zu fehlen scheint: aber doch heben sie sich in Afrika von ihren grösseren wollhaarigen Nachbarn vorteilhaft ab. Da wir aber in diesem Gebiete über keine Originalbeobachtungen verfügen, so enthalte ich mich weiterer Bemerkungen.

Die kleinen Stämme sind im Erlöschen begriffen, sie müssen den grösseren und intelligenteren weichen, welche ihre Jagdgebiete in Kulturland verwandeln, worauf eine Kette von Ursachen zum Verschwinden dieser Menschen führt. Ohne uns nun mit der Diskussion aufzuhalten, ob diese kleinen Stämme Urformen der Menschheit sind, wie wir persönlich dies für höchst wahrscheinlich halten, oder ob sie sekundär verkleinerte, wie Einige sogar wollen, verkommene oder verkümmerte Menschen sind, soviel steht fest, sie sind von hohem Alter; hat doch Kollmann ihre Existenz in Europa sogar für die jüngere Steinzeit erweisen können, ihre Kultur, ihre Ergologie ist das ursprünglichste, was auf dem Erdball noch zu finden ist — erinnert doch die eifersüchtige Ueberwachung eines Jagdgebietes durch ein Paar an das ähnliche Betragen vieler tierischer Formen — ihre Lebensweise, ihre Gedankenwelt ist für den Philosophen von allerhöchstem Interesse, sie zeigen noch alles im Keime, was höhere Kultur sich erworben hat, und sie gewähren uns das schöne Bild ursprünglichen Naturadels.

Lassen wir uns also nicht entmutigen, in eifriger und wahrheitsliebender Forschung diesen Menschen nachzugehen, solange es noch nicht zu spät ist, suchen wir nach immer neuen solchen Stämmen im Herzen der tropischen Urwälder, um Dokumente für die Zukunft zu sammeln, damit diese uns nicht der Pflichtversäumnis zu zeihen habe.

Der kleine Mensch ist, wie wir gesehen haben, in geistiger Beziehung ein unbeschriebenes Blatt, wie es ein Kind ist, und wie

die gesamte Menschheit zu einer Zeit es gewesen, ja in gewisser Beziehung zu jeder Zeit noch ist. Auf dieses Blatt schreibt der Genius seine Gedanken; aber vielfach werden diese Gedanken überhaupt nicht, oder sie werden falsch begriffen, sodass der Segen der neuen Idee sich in Fluch verwandelt; und vielfach machen sich auch die geistigen Führer der Sünde schuldig, Gedanken auf jenes Blatt niederzuschreiben, von deren Wahrheit sie sich nicht völlig überzeugt haben, oder bei denen sie mehr den Zweck der Herrschaft über die Menschen, als den ihrer Befreiung ins Auge fassten. So haben sich viele Vorstellungen in Schichten über die Menschheit gelegt, welche ihr Schaden brachten, und wo es viel besser gewesen wäre, die Menschheit hätte, gleich den Weddas, sie von sich gestossen, da ihr Gift gereicht worden war statt kräftigender Nahrung. Wer also sich berufen fühlt, ein Säemann von Gedanken zu sein auf das geistige Erdreich der Menschheit der habe das Korn zuvor wohl geprüft, das er auszustreuen im Begriff steht.

Zitierte Literatur:

1. Häckel, E., Systematische Phylogenie, 3, 1895, p. 644.
2. Kollmann, J., Pygmäen in Europa und Amerika, Globus, 81, 1902, p. 325.
3. Martin, R., Reise durch die malayische Halbinsel, Mitteil. Naturw. Gesellsch. Winterthur, Heft II, 1900.
4. Rütimeyer, L., Die Nilgalaweddas in Ceylon, Globus, 83, 1903, p. 201 und 220.
5. Sarasin, P. und F., Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, dritter Band: Die Weddas von Ceylon, Wiesbaden 1892—1893, mit Atlas.
6. — Ueber die Toala von Süd-Celebes, Globus, 83, 1903, p. 277.
7. Schweinfurth, G., Im Herzen von Afrika, Leipzig, 1878, p. 304.

Dr. **Alfred Jeremias** (Leipzig).

Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion.

(Résumé.)

Seit dem Babel-Bibelstreit ist die Frage nach dem Ursprung des Monotheismus lebhaft verhandelt worden. Delitzsch erregte die Gemüter durch seine Behauptung, aus Inschriften, die in Babylonien gefunden wurden, sei über den semitischen Monotheismus neue Beleuchtung gekommen. Aus ihnen gehe hervor, dass nordsemitische Stämme, dem dritten Jahrtausend v. Chr. angehörig, unter dem El- (Gott) und Jahve- (Jehovah) Namen den Glauben an den einen einzigen Gott nach Babylonien gebracht hätten, der wieder von Polytheismus verschüttet worden sei. Er wies ferner auf ein kleines im 6. Jahrhundert geschriebenes Täfelchen, nach dem eine Reihe der babylonischen Hauptgötter als Erscheinungsformen des Götterkönigs Marduk bezeichnet werden. Aber die erwähnten Namen beweisen nichts, als dass schon in so alter Zeit ebenso wie in späteren Zeiten die Gottesvorstellung als solche einen Namen hatte, wie unser deutsches Wort Gott aus dem alten vorchristlichen deutschen Sprachschatz stammt. Und das erwähnte Keilschrifttäfelchen beweist nichts für die alte Zeit, abgesehen davon, dass es religionsgeschichtlich ganz verschiedenartig beurteilt werden kann. Ein anderer Gelehrter stellte die These auf, dass im Gegensatz zu einem ursprünglichen Dämonenglauben sich in frühester Zeit ein monotheistischer Mondkult in Babylon durchgesetzt habe. Aber unsere Kenntnis der religiösen Verhältnisse, die über die eben erwähnte semitische Wanderung im 3. Jahrtausend hinausreichen, sind durchaus beschränkt, und es ist keineswegs erwiesen, dass der Zauber- und Dämonenglaube die ursprüngliche Religionsgestaltung in Babylonien war. Uebrigens kann Mondkult nie und nimmer monotheistisch sein. Urzeit und der viel gebrauchte und missbrauchte Ausdruck Uroffenbarung

sind Axiome, die sich der wissenschaftlichen Behandlung und Beurteilung entziehen. Aber je mehr das spärliche Material zur Religionsgeschichte der ältesten historischen Zeiten zugänglich wird, um so deutlicher drängt sich die Erkenntnis auf: nicht Dämonenglaube und Ahnenkult entschleiern die wallenden Nebel der religiösen Ueberreste aus versunkenen Zeiten, sondern hohe, hehre Gedanken über das Göttliche.

Die babylonische Religion ist ursprünglich Astralreligion. In den Gestirnen walten die Götter, der Wandel der Gestirne ist ihre Offenbarung an die Menschen. Das babylonische Zeichen für Stern ist das dreifach verschlungene Zeichen für Gott. Die ältesten historischen Zeugnisse babylonischer Könige sind in der Form von Wahrsagungen auf Grund himmlischer Konstellation überliefert. Die Weltherrschaft Babels wird auf eine Umwälzung begründet, die in der gestirnten Welt sich vollzogen hat: Die Frühlingssonne ist aus dem Zeichen der Zwillinge in das Zeichen des Stiers getreten. Das ist das Zeichen Marduks, des Stadtkönigs von Babel.

Sterndeutung ist die Wissenschaft der Priester. Alles Wissen ist göttlichen Ursprungs. Alles Sein und alles Werden ist in den Sternen zu lesen. Alles Bestehende und alles Geschehende hat sein himmlisches Vorbild Alle Künste und Einrichtungen auf Erden beruhen auf himmlischen Vorgängen. Auch die Religion ist ein Teil des in den Gestirnen geoffenbarten Wissens. Eine prästabilierte Harmonie besteht zwischen der himmlischen und der irdischen Welt. Auf den Tierkreis ist vor allem das Sinnen und Forschen der Weisen gerichtet: Dort verändert sich das Bild des Himmels, denn unter den Sternen des Tierkreises, die in unwandelbarer Stellung um den Polarstern kreisen, wandeln die Planeten, zu denen auch Sonne und Mond gerechnet sind.

Bereits in den frühesten historisch greifbaren Zeiten werden Wissende und Nichtwissende unterschieden. Schon in der Sage von Enmeduranki, dem einen der sieben babylonischen Urkönige, ist von Wissenden die Rede. Im Schluss des babylonischen Schöpfungsepos erhält der siegreiche Götterkönig 50 Ehrennamen, als Repräsentant des gesamten Weltkreislaufs, und es heisst: Der

erste soll sie lehren, der Weise soll sie bewahren. Wir haben keine Urkunden über babylonische Mysterien zu erwarten, aber aus bekannten späteren Mysterienliturgien des Orients können wir einen Rückschluss machen. In der Liturgie der Mithrasmysterien heisst es: „Gnade sei mit mir von dir, Vorsehung und Schicksal, wenn ich schreibe diese ersten überlieferten Mysterien, allein aber für mein Kind Unsterblichkeit, einen Mysten, würdig dieser unserer Kraft, die der grosse Gott Helios Mithras mir hat geben lassen von seinem Erzengel, auf dass allein ein Adler den Himmel beschreibe und erschaue alles.“

Es folgt ein Gebet, und dann werden dem Mysten Anweisungen gegeben: „Hole von den Strahlen Atem, dreimal einziehend, so stark du kannst, und du wirst sehen aufgehoben und hinüberschreiten zur Höhe, so dass du glaubst mitten in der Luftregion zu sein. Keines wirst du hören, weder Mensch noch Tier, aber auch sehen wirst du nichts von den Sterblichen auf Erden in jener Stunde, sondern lauter Unsterbliches wirst du schauen, denn du wirst schauen jenes Tages und jener Stunde die göttliche Ordnung, die Tag-beherrschenden Götter hinaufgehen zum Himmel und die andern hinabgehen. Und der Weg der sichtbaren Götter wird durch die Sonne erscheinen, der Gott meinen Vater, u. s. w.“ (d. h. obgleich es Tag ist, wird der Tierkreis [der Weg der sichtbaren Götter-Planeten] sichtbar sein).

Das ist nichts anderes als Einführung in das Wesen der altorientalischen astralen Lehre, wie sie schon die altbabylonischen Urkunden voraussetzen.

Die Mysterien sind die Einführung der Nichtwissenden in die Erkenntnis der Kosmographie, des Weltgebäudes mit dem Gestirnlauf und seines Abbildes in den irdischen Geschehnissen, verknüpft mit dem Mysterium von Leben und Tod, Erwachen und Sterben der Natur, Sieg des Lichtes über die Finsternis und Versinken der Sonne in Wintersnacht Wer die Zusammenhänge verstanden hat, ist ein Wissender geworden, und die Erkenntnis des grossen Mysteriums, von dem aus dem Tod und der Verwesung erstehenden neuen Leben, ist die Hoffnung und der Lohn des Mysten.

In dieser esoterischen Religion einer prästabilierten Harmonie des Himmlischen und Irdischen sind die einzelnen Götter offenbar nur Erscheinungsformen der Einen göttlichen Welt. Es entspricht dem Weltensystem, dass ein höchster Gott, dessen Thron am Nordpol ist, über dem Weltenganzen regiert, mag es nun bei astraler Betrachtung der Sonnen- oder Mondgott sein, mag es bei kosmographischer Betrachtung der Himmelsgott sein. Jedenfalls ist dieser latente Monotheismus eine Schöpfung des Orients, die aufs engste mit dem Weltbild der auf die gestirnte Welt gerichteten Orientalen zusammenhängt.

Allerdings im Kultus herrscht krasser Polytheismus. Aber eins schliesst das andere nicht aus. Vielmehr ergibt sich immer deutlicher auch in Einzelheiten, dass das babylonische Göttersystem ein Produkt der Mythologie ist. Und die Mythologie wiederum ist nichts anderes als eine Popularisierung der Vorstellungen über das System der Himmelserscheinungen, das babylonische Himmels- und Weltenbild. Der Synkretismus schliesslich ist nicht eine wilde Religionsmengerei, wie es bei der Verworrenheit des Materials erscheinen musste, sondern ein grossartiger Versuch, alle Religionen auf das eine System der Himmelsbetrachtung zurückzuführen. So ist auch bei dem polytheistischen Kultus wie bei den synkretistischen Bestrebungen eine monotheistische Unterströmung zu erkennen.

Das gilt auch von jedem einzelnen Kult. Jeder Kult spiegelt das ganze System wieder. Der Stadtgott ist in seinem Gebiete als der oberste Gott angesehen. Im Reichsgebiete ist es der Hauptgott. Diese Würde kam in historischer Zeit seit der Erhebung Babels zur Weltmetropole dem Gotte Marduk zu. Die Wissenden, die in ihm die Personifikation des ganzen kosmographischen Systems sahen, fassten alle Götter als Erscheinungen des einen Gottes auf. So mag es auch in dem anfangs erwähnten, von Delitzsch zu den weitgehenden Schlüssen herangezogenen Keilschrifttäfelchen sein. Vielleicht ist auch von dem Gegensatz der Wissenden und Nichtwissenden aus der Gebrauch des namenlosen ilu (Gott) in babylonischen Gebeten und Ritualien zu verstehen. Der Wissende ergänzte das Ritual. Hier zeigt sich aber

auch die Minderwertigkeit des latenten Monotheismus, wie ihn auch heidnische Religionen gehabt haben. Er ist immer zweigeschlechtig, denn indem er das ganze Weltensystem darstellt, versinnbildlicht er zugleich das höchste und geheimnisvollste auf religiösem Gebiet: das Geheimnis des Lebens, wie es sich im Geheimnis der Zeugung verbirgt.

In summa: Man hat in Babel nicht gefunden, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht. Der Monotheismus, der in der Anerkennung des einen Gottes als Substrat der vielen Götter gipfelt, ist religiös wenig wertvoll, so lange er nicht das Herz des Gottes auftut. Er sagt wohl über die Quantität des Gottesbegriffes Wichtiges aus, aber nicht das Wichtigste und vom Menschenherzen sehnsüchtig Gesuchte, über die Qualität. Der Blick in das Herz des verborgenen Gottes beruht und kann einzig und allein beruhen auf einer grossartigen geschichtlichen Offenbarung. Sie hat sich in Israel angebahnt und ist im Christentum zur Vollendung gekommen.

Professor Dr. **K. Kessler** (Greifswald).

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Mani-Religion (Manichäismus).

(Résumé)

Der Manichäismus hat bis vor kurzem für eine blosse christliche Sekte gegolten, für eine der mannigfachen Erscheinungsformen des sog. Gnostizismus, wenn auch für diejenige, welche der alten christlichen Kirche am gefährlichsten geworden ist.

Jetzt darf, nachdem bereits Ferd. Christ. Baur 1831 von einem „manichäischen Religionssystem“ gesprochen hatte, die Auffassung als durchgedrungen bezeichnet werden, welche ich zuerst im Jahre 1881 in meinem Artikel „Mani“ in der Realenzyklopädie

für protest. Theologie von Herzog und in dem Vortrage über „Gnosis und altbabylonische Religion" in der Versammlung des Berliner Orientalistenkongresses (1882) dargelegt habe, nach welcher der sog. Manichäismus eine selbständige, grosse Religion ist, selbständig namentlich dem Christentum gegenüber. Diese Religion (die Religion des Mani) trägt alle charakteristischen Merkmale der Weltreligionen (wie wir sie nach C. P. Tiele bestimmen) an sich. Sie muss von der unparteiischen Religionsforschung den drei anderen Weltreligionen, den Religionen Buddhas, Christi, und Mohammeds, als ebenbürtige vierte zugesellt, und in deren Reihe dem Alter nach als die dritte, nach dem Buddhismus und dem Christentum, vor dem Islam, eingegliedert werden.

Als das Fundament der Mani-Religion, für welches sonst der Parsismus galt, ist jetzt die alte babylonische Religion wiedererkannt worden. Der Stifter Mani, der nicht ohne Vorgänger war und sein Werk nicht ohne direkte kleinere Vorreformationen schuf, hat die älteren Religionsformen wie den Parsismus, das Christentum, die vielen Formen der Gnosis, auch den Buddhismus sehr wohl gekannt, auch geschickt, teils positiv-eklektisch, teils antithetisch benutzt, aber sein Werk ist etwas Neues, eine ihm eigene Schöpfung, grossartig in Lehre wie Kultus und praktischer Lebensordnung. Seine Tat ist das Hinabsteigen in die Tiefen der alten babylonischen Theologie.

Mani war kein geborener Perser, sondern geborener Babylonier. In der Nähe der Stätte des alten babylonischen Kutha, welches nordöstlich vom alten Babylon lag, ist er im Jahre 215 nach Chr. geboren. Sein Geburtsland Babylonien war damals parthische Provinz und wurde bald darauf Zentralprovinz des neu gegründeten mittelpersischen Nationalstaates der Sasaniden. Sein Leben fiel in eine gärungsreiche Zeit, reich an Neubildungen auf allen Gebieten der geistigen Kultur, nicht nur der Religion, sondern auch der Politik und der Gelehrsamkeit, wie selbst der Entwicklung der Schrift. Er selbst ist ein Schriftreformator geworden und hat für seine Religionsschriften einen neuen Schriftzug mit geschickter konservativer Benutzung der damaligen Schrift der Gebildeten, der alten syrischen Estrangelâ-Schrift, modifiziert. Er fusste

auf babylonischer Bildung, und seine praktische Absicht bestand zunächst nur darin, diese babylonische Bildung auf dem Gebiete der Religion dem ganzen neuen mittelpersischen Reiche zu bringen. Drastisch kurz und klar sagt er an einer uns schon länger aus dem gelehrten arabischen Autor al Bîrûnî bekannten Stelle der wichtigsten seiner Originalschriften, des Šâhpûrakân: „Das Kommen der (wahren) Weisheit und der Werke erfolgte in der einen Zeitepoche durch den Propheten, der der Buddha heisst, in das Land Indien, in der anderen durch Zarâdušt in das Land Persien, in einer weiteren durch den Messias in das Land des Westens und durch den Paulus nach dem Messias ebendahin. Darnach stieg die gegenwärtige Offenbarung herab im gegenwärtigen letzten Zeitalter durch mich, den Mani, den Gesandten des Gottes der Wahrheit in das Land Babel (Babylonien).“ Näher bestimmt ist der Boden, auf welchem Mani seine religiöse Schöpfung aufbaut, nicht direkt als alte babylonische Priesterreligion und -Theologie, sondern die durch letztere umgestaltete, stark beeinflusste Religion der eingewanderten Aramäer Babyloniens, wie sie aus den ältesten Bestandteilen der vielschichtigen Theologie der Mandäerschriften herauszuerkennen ist. Manis Muttersprache war ohne Zweifel dieses babylonische Aramäische, also die Sprache der Mandäerschriften und des babylonischen Talmuds der Juden. Seine eigenen Religionsschriften scheint er aber, wenigstens was deren für die offizielle Verbreitung bestimmte Redaktion betrifft, nur in der Sprache der Gebildeten des persischen Reiches, der Sasaniden, das ist also im Pehlewi, verfasst zu haben, aus dem sie dann bei der späteren ungeheuren Verbreitung seiner Religion in alle möglichen Sprachen des Orients und Occidents übersetzt worden sind.

Den Eindruck einer wirklichen Weltreligion macht der Manichäismus schon durch seine ungeheure räumliche Verbreitung.

Nachdem er schon bei Lebzeiten des Stifters, der nach manchem Wechsel von Gunst und Ungunst seitens der persischen Grosskönige im Jahre 276 für seine Sache den Kreuzestod gestorben ist, ausserhalb der Grenzen des Sasanidenreiches nach Turan, Chinesisch-Turkistan, Tibet und Indien im Osten und nach dem römischen Syrien im Westen zu festen Fuss gefasst

hatte, wie es scheint, verbreitete er sich in den folgenden Jahrhunderten mit grosser Schnelligkeit nach beiden Seiten bis an die natürlichen Grenzen der Ozeane, im Osten über die unermesslichen Flächen des chinesischen Reiches bis an die Ufer des Yang-tse, im Westen über das römische Reich um das Mittelmeerbecken bis an die Ufer des Atlantischen Ozeans. Hier sind noch im 13. christlichen Jahrhundert in den Katharern und Albigensern Manichäer zu erkennen, und im Osten wird ein uigurischer Stamm manichäischen Glaubens sogar im 14. Jahrhundert noch erwähnt. Im 5. Jahrhundert war das ganze römische Nordafrika manichäisch infiziert, der heilige Augustin war neun Jahre lang Manichäer.

Entsprechend dieser ungeheuren Verbreitung der Mani-Religion ist deren gewaltiger Eindruck auf gegnerischer Seite bezeichnet durch den Umfang der schriftstellerischen Polemik gegen sie. Wir besitzen Streitschriften gegen diese Lehre in allen möglichen Sprachen und von allen bedeutenden Religionen, von Christen, Juden, Parsen, Mohammedanern, Buddhisten; in morgenländischen wie abendländischen Zungen, in älterem und neuerem Persisch, in Syrisch, Hebräisch, Arabisch, Armenisch, ja auch Chinesisch, in Griechisch und Lateinisch. Im Bereich der christlichen Kirche haben zahllose Kirchenlehrer und Kirchenfürsten, Bischöfe, Patriarchen und Päpste gegen die Manichäer geschrieben. Dieser Polemik stand eine eifrige Gegenliteratur der manichäischen Theologen gegenüber.

Dazu stellt die weitere Geschichte dieser merkwürdigen grossen Religion auffallende Parallelen dar zur Geschichte der anderen Weltreligionen. Die Mani-Religion hat ganz wie das Christentum sowohl als der Buddhismus, das Geschick gehabt, aus ihrem Geburtslande, hier das mittelpersische Reich, wie dort Syrien resp. Indien, verdrängt zu werden und eine dominierende Stellung bei Völkern fremder Rasse und Zunge zu erlangen, hier also vor allem in den West- und Nordprovinzen des chinesischen Reiches, in dessen Osten und Süden der Manichäismus mit der Religion des Buddha zusammenstiess, also ganz wie das semitische Christentum in der griechisch-römisch-germanisch-slavischen Welt, der arische Buddhismus bei der mongolischen Rasse in den weiten Flächen Hinterasiens zur Herrschaft gelangte.

Die innere Geschichte des Manichäismus zeigt uns eine reiche, wenigstens nach den Schriftentiteln bekannte urmanichäische Literatur von Mani und seinen ältesten Schülern und Aposteln herrührend, wie z. B. Sendschreiben an die ältesten Gemeinden, an hervorragende Einzelpersonen u. s. w., ganz ähnlich wie die altchristliche Literatur. Die weitere Geschichte berichtet von grossen Spaltungen und Wiedervereinigungsversuchen, Kirchenversammlungen, Sekten innerhalb des Manichäismus u. s. w. wie in der Kirche Christi und wie in der des Buddha.

Die Erklärung dieser gewaltigen Wirkung der Mani-Religion liegt in der Eigenart ihrer Lehre. Diese kam dem fast krankhaft hochgespannten religiösen Wissenstriebe der damaligen östlichen wie westlichen Welt entgegen und befriedigte ihn einmal durch die Einfachheit ihrer Erklärung von grundlegenden religiösen Problemen und sodann durch die umfassende Reichhaltigkeit und Gründlichkeit ihrer Aufschlüsse über neugiererregende religiöse Geheimnisse wie den Weltanfang und das Weltende und den Zusammenhang, den inneren Mechanismus des Weltverlaufes.

Die philosophische Grunderscheinung der Mani-Religion hebt den Gegensatz zwischen Materiellem und Geistigem auf und ist materialistisch-monistisch. Die uranfänglich ganz materielle Vermischung der ewigen, stofflich-geistigen beiden Grundstoffe, des „Lichtes“ und der „Finsternis“, erzeugt diese unsere sichtbare Welt mit ihren Gegensätzen, und diese beherrschen auch das Wesen des Menschen. Es sind die Gegensätze von Gut und Böse, Hell und Dunkel, Geistig und Sinnlich, Seele und Leib, Männlich und Weiblich u. s. w. Die Entmischung der beiden zu Anfang vermengten Weltstoffe durch einen mechanischen Er- und Loslösungsprozess bildet den Weltverlauf, die Vollendung dieses Prozesses ist das Weltende. Mani lehrte, wie sein afrikanischer Anhänger Faustus im 5. Jahrhundert gegen den einstigen Manichäer und nunmehrigen christlichen Bischof Augustin äusserte, seine Schüler initium, medium et finem. Diese einfache und konsequent durchgeführte Theorie musste um so mehr allen Belehrung über die Welträtsel Suchenden imponieren, als die christlich-kirchliche Erklärung des Ursprunges des Bösen und der Sünde, einzig

und allein basiert auf einer falschen Exegese des schon vom Judentum nicht mehr in seinem religionsgeschichtlichen Ursinn verstandenen dritten Kapitels der Genesis, tatsächlich unbefriedigend ist und als solche empfunden wurde. Hochpoetische Ausmalung der einzelnen Akte der Schöpfung, Fortführung und des schliesslichen Abschlusses der Welt unter Anwendung eines überreichen Personals von handelnden himmlischen wie höllischen Personen, hervorgeholt von Mani aus den Schatzkammern der alten babylonisch-persischen Theologien, verstärkte noch die schon von vornherein bestehende Anziehung bis zur völligen Bestrickung der Eingeweihten.

Der Manichäismus musste aber seine Anziehungskraft von da mehr und mehr verlieren, wie der theoretische Wissenstrieb in der religiösen Welt gegen das praktische Erlösungsbedürfnis zurücktrat. Der „göttliche Herr Mani“, yazd mâr Mani, wie Mani in den Originalschriften heisst, mit seiner Erlösung von der Unwissenheit und Unreinheit musste schliesslich gegen den anderen Erlöser zurücktreten, der, nach seinem Tode aus einem Menschen für die Gläubigen zu einem Gott geworden, direkt für jeden Einzelnen zur Sühnung seiner Sünden gestorben sein soll. Die zur Herrschaft über die Gemüter gelangte kirchliche Satisfaktionstheorie hat dem Manichäismus den Boden entzogen.

Für uns Religionsforscher ist heute das Interesse an dieser alten Weltreligion noch mehr durch einen wunderbaren Fund der allerjüngsten Zeit gesteigert worden. Die alten manichäischen Originalschriften, die man längst, seit tausend Jahren, verloren geglaubt hatte, in deren Ermangelung man sich bisher das Bild von Manis gewaltiger Lehre aus den Streitschriften der Gegner mosaikartig zusammensetzen musste, sind noch vorhanden! Sie sind in einer Menge von Fragmenten wieder aufgefunden worden in einer alten manichäischen Zentralstätte bei Turfan in Chinesisch-Turkistan; und von da zu uns gebracht worden, sind sie jetzt durch ihren Entzifferer der Wissenschaft zugänglich gemacht!

Prof. Grünwedel, Direktor am Königl. Völkermuseum in Berlin, brachte 1902 von einer Expedition nach Chinesisch-Turkistan

diese kostbaren Ueberbleibsel, die sich zunächst freilich leider als eine Menge zum Teil zerrissener Fragmente darstellen, mit; dann gelang es dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit des Herrn Direktorialassistenten Dr. F. W. K. Müller in Berlin, die der altsyrischen sehr ähnliche, trotzdem aber anfänglich nicht zu enträtselnde Schrift bis ins Einzelne zu bestimmen und dadurch eine grosse Zahl dieser Fragmente zu übersetzen und zu erklären. Es ist bestimmt zu erwarten, dass an der Fundstelle noch viel mehr ans Licht zu befördern ist, was hoffentlich zwei in Aussicht genommenen neuen Expeditionen gelingen wird.

Sehr merkwürdig ist, dass nicht nur die Angaben und Beschreibungen der arabischen und griechischen Autoren betreffs der manichäischen Schriftart und der prachtvollen Ausstattung der manichäischen Codices bestätigt werden, sondern auch die religionsgeschichtlichen Angaben bis in die Einzelheiten in den bisher bekannten Berichten der Orientalen. Die letzteren waren also, wie wir sehen, gut unterrichtet, aus wörtlichen Uebersetzungen. Für die Forschung über die Mani-Religion ist jetzt derselbe Zeitpunkt gekommen, wie für die altpersische Sprache und Religionsforschung zu Anfang des 19. Jahrhunderts, als die Originale des Avesta und der anderen heiligen Schriften der Parsen durch das Verdienst von Anquetil du Perron bekannt wurden.

Gewaltige Fortschritte hat die manichäische Religionsforschung auch von der geschehenen Aufhellung verwandter Religionsformen infolge Einzeluntersuchungen der jüngsten Vergangenheit zu gewärtigen. Die Erforschung der persisch-babylonischen Mithrasmysterienreligion, in vieler Hinsicht einer Vorläuferin des Manichäismus, jedenfalls einer solchen im Abendlande; die Untersuchungen über interessante religionsgeschichtliche Hieroglyphen wie die Nusairier (Dussaud), die Jeziden, die Drusen tragen mit dazu bei, auch die Mani-Religion genetisch besser verstehen zu lehren, diese erst nachchristliche, aber gewaltige Urenkelin Babels!

Das Wiedererkennen echt babylonischen Religionsgutes, in neuer Form, noch hier, im 3. Jahrhundert nach Chr., als Babylon längst vom Erdboden verschwunden war, lässt einen Rückschluss zwingender Art zu auf den babylonischen Einfluss in seiner

älteren Zeit, als Babel noch als mächtige Metropole bestand und in Vorderasien geistig dominierte!

Nach mühevoller, kampfreicher Wanderung durch die Einöden der Unklarheit schauen die Griechen das Meer!

Θαλασσα, θαλασσα!

Professor Dr. **B. Kohlbach** (Kaposvár).

Einfluss der bildenden Kunst auf die Religion in Aegypten, Assyrien-Babylonien und Hellas.

(Résumé).

Wenn ich über den Einfluss der bildenden Kunst auf die Urreligionen in Aegypten, Assyrien-Babylonien und Hellas spreche, will ich mich weder abschliessend äussern, noch in Einseitigkeit verfallen und die Religionsentwicklung aus der Kunst allein erklären.

Ich finde, dass in Aegypten der Gegenstand der primitiven Ornamentik und der aus ihr sich entwickelnden Kunst die Tierwelt war, und nebst psychologischen und ethnologischen Gründen war dies auf die Tieranbetung in der Volksreligion mitbestimmend; die älteste Gottheit Ptah, lebend als Apis, der ins Alte Reich gehörende Osiris in Mendes als Widder verehrt.

Diese Tiergötter erhalten die den Tieren angemessenen Speisen vorgesetzt; den Kult versieht das Laienelement; Theologen, Berufspriester kennt erst das Neue Reich.

In Assyrien-Babylonien hat die bildende Kunst einen weit geringeren Einfluss, denn sie war nicht selbständig, sondern bloss eine in Stein gemeisselte Chronik des Königshofes.

Aegypten und Assyrien-Babylonien hatten auf die Religionen des Altertums grossen Einfluss, doch die Siegespalme über Memphis und Babel errang Athen.

Solange der Gegenstand der griechischen Kunst die Tierwelt gewesen, bedurften die dargestellten Tier-Mensch-Götter keines besonderen Schutzes, des Tempels, keines Hüters, des Priesters; die Altäre wurden mit Blut besprengt, ihnen zu Ehren opferte man Tiere und Menschen.

Mit der Darstellung des Menschen veredelt sich seine Religion auch im Volke; man betet jene Gottheiten an, welche Homer und Hesiod aus der Volksreligion neugeschaffen hatten. Die Bildwerke eines Pheidias, Polykleitos, Myron u. s. w. mussten geschont, geschützt und gepflegt werden. Wurden früher zumeist Paläste erbaut, so bedarf nun das kunstvolle Kultbild des Tempels; im Bereiche des Kultes treten Berufspriester auf, welche mit der Zeit Homers und Hesiods Religionsanschauung unter dem Einfluss der Philosophie zur Theologie ausbauen.

Die Götter werden vermenschlicht, veredelt, die Plastik gab den Göttern Menschengestalt, Menschen Göttlichkeit.

Auch auf die Moira übte die bildende Kunst Einfluss aus; das Götterbild ist vergänglich, der dargestellte Gott in seiner Statur verwundbar; die älteste Religionsanschauung abstrahiert das Numen nicht von dem Bildnisse; die Gottheit ist einem unwandelbaren Geschicke unterworfen; sie ist sterblich.

Diese Lehre brachte es mit sich, dass der griechische Volksglaube nicht transzendental ist, dass der Ritus ein höchst einfacher ist. Diese menschliche und vermenschlichte Religion musste siegen.

Schlusssitzung,

2. September 1904, nachmittags $4^1/_2$ Uhr.

Professor Dr. **Samuel Ives Curtiss** † (Chicago).

Spuren der altsemitischen Religion in den Mittelpunkten des Islam und des Christentums in Syrien.

Unter altsemitischer Religion verstehe ich die älteste Gestalt der Religion der Semiten, über welche uns die Quellen überhaupt Auskunft geben. Diese Religion liegt vor dem Islam, dem Judentum, ja den Religionsformen der Israeliten, wie sie im Alten Testament ihren Ausdruck gefunden haben. Sie kennt lediglich ein Opfer ohne Altar und ohne Feuer.

Dabei gehe ich nicht auf die Frage ein, wie sich diese semitische Religion in ihrer Urgestalt zu den Religionsformen anderer Völker verhält. Sie mag mit ihnen verwandt sein. Alle Menschen, von welcher Rasse sie auch stammen, zeigen am Ende dieselben physischen und seelischen Züge, wenn auch in differenzierter Form. So lehrt uns auch die vergleichende Religionswissenschaft, dass die Urgestalten der Religionen bei den verschiedenen Völkern sich wohl äusserlich, aber nicht wesentlich unterscheiden. Mithin können wir einzelne verwandte Züge bei allen Religionen antreffen.

Allerdings ist es ein kühnes Unterfangen, diese urältesten Züge noch heute ausfindig machen zu wollen. Zweifellos haben die meisten Stämme und Völker ihre Bräuche im Lauf der Jahrtausende modifiziert. Es mag eine Entartung eingetreten sein, aber daneben ist man gewiss vielfach zu den ursprünglichen

Bräuchen zurückgekehrt, wie gewisse Indianerstämme bis auf den letzten Mann den Firnis der Kultur wieder abgestreift haben. Ich behaupte, dass man die Merkmale der Urreligion auch heute noch beobachten kann.

1. *Merkmale der alten Religion.*

Zu diesen Merkmalen gehört die Vorstellung eines göttlichen Wesens, das an der Stätte seiner einmaligen oder wiederholten Offenbarung verehrt wird, etwa in Verbindung mit einem Baum, einem Stein, einer Quelle, einem Heissluftstrom, häufiger noch an der Stätte seines Begräbnisses. Der Ahn eines Araberstammes, ein politischer oder religiöser Schêch wird gewöhnlich zum Gott. Die Macht, die er im Leben besass, wird ihm auch nach dem Tode zugeschrieben, ja durch seine Verehrer ins Riesenhafte potenziert. Man könnte sich zuweilen versucht fühlen — zumal bei den Arabern — diesen Kult als Ahnenverehrung aufzufassen. Und doch würde man dann die Sache viel zu einseitig auffassen. Vielmehr zeigt sich der Kult dem gewisser afrikanischer Stämme verwandt, wo es sich einfach um Verehrung eines abgeschiedenen Königs handelt.

Syrer wie Araber legen diesen Wesen menschliche Züge bei. Die höher Angesehenen unter ihnen (Nebi) besitzen Weiber und erfreuen sich an Speise und Trank. So gilt beispielsweise Sara noch als in der Höhle von Machpela wohnhaft. Ein Syrer wagte es, in die Höhle einen Blick hineinzuwerfen. Da sah er die Ahnfrau der Hebräer beschäftigt, ihr Haar zu kämmen. Der Aermste soll wegen seiner Dreistigkeit auf eine Zeitlang sein Augenlicht verloren haben. Gelegentlich vermitteln die Propheten und die Welis, niedere Wesen, denen die sonstigen Lebensgenüsse versagt sind, unfruchtbaren Weibern das Glück der Mutterschaft.

Männer, besonders aber Weiber, stehen unter dem Bann der Furcht. Elementare Ereignisse, Dürre, Krankheit, Tod werden lebenden Wesen zugeschrieben. Wüsten, Gruben, Höhlen und Gräber gelten als Wohnstätten böser Geister. Ja nicht einmal menschliche Wohnungen sind vor ihnen sicher. Ständig droht dem Menschen von ihrer Seite Gefahr.

Ja von Gott droht bisweilen Uebel, soweit er überhaupt in Betracht kommt. Er versagt Kindersegen, er sendet Dürre, Krankheit und Tod. Wie ein gewaltiger Machthaber thront er aber ausserhalb der Welt.

Für den Urmenschen bestand die Religion ursprünglich lediglich darin, mit den feindlichen Naturmächten fertig zu werden. Um das zu verstehen, müssen wir uns den Menschen auf der untersten Stufe der Kultur vorstellen: den Araber, den rohen Neger in Afrika, den Wilden von Amerika oder der Südsee. Er sieht sich von Naturgewalten rings umgeben. Wenn wir nun unsere theologischen Anschauungen auf die Religion eines solchen Mannes übertragen, es ihm zum Vorwurf machen wollen, dass er von seinem Standpunkt aus mit einem abgeschiedenen Propheten, Heiligen oder Ahnen in Verkehr tritt, so heisst das etwas bei dem Naturmenschen suchen, was weder bei dem Urmenschen, noch bei den gegenwärtig ohne positive Religion lebenden Völkern sich je gefunden hat. Es heisst das mit einem Wort sich dem Verständnis der Urreligion verschliessen. Bekanntlich gab es die Idee der Heiligkeit bei den Semiten nicht, bis die alttestamentlichen Propheten sie Israel lehrten. Ebensowenig schreibt man einem solchen Wesen ursprünglich Gerechtigkeit zu. Es besitzt lediglich Macht, gegebenenfalls kann es hilfreich sein.

Aus eigener mannigfacher Erfahrung weiss der Orientale, dass die Gunst oder der Beistand eines Machthabers erkauft werden muss. Dieselbe Erkenntnis bezeugt der wilde Afrikaner, wenn er nach vollendeter Jagd seinem Götzen ein Stück Wild zuwirft. Es ist ja an sich begreiflich, dass Stanley*) das Vorhandensein von Religion bei derartigen Leuten überhaupt bestreiten wollte. Aber doch ist das vielmehr ein Beweis dafür, dass ein solches Volk auf tiefster religiöser Stufe steht, und deutet nur auf das Motiv aller Religionen hin. Der Syrer und Araber bemüht sich mit all seinen Gelübden, Gaben und Opfern lediglich um die Gunst eines göttlichen Wesens. Ich meinerseits wenigstens bin auf Grund einer Fülle von Beobachtungen von der unumstösslichen Richtigkeit

*) In darkest Africa[3], II, 368.

dieses Schlusses überzeugt. Das Motiv zu der Gabe besteht regelmässig darin, entweder ein Uebel fernzuhalten: so Krankheit von Menschen und Tieren, Räuberei von den Herden, Niederlagen; oder sich ein Gut zu sichern: so einer unfruchtbaren Mutter die Geburt eines Knaben, eine glückliche Reise, irgend einen Erfolg. Man geht zu dem göttlichen Wesen und gelobt bei Eintritt eines bestimmten Ereignisses eine Gabe an Weihrauch, Oel oder dergleichen oder ein Geschenk von der Herde darzubringen. Man steht zu einem solchen Wesen überhaupt nur in rein geschäftlicher Beziehung, wie denn Hosea die Bealim lediglich als Besitzer eines Stückes Feld bezeichnet. Hier liegt in gewisser Weise die Wurzel der Monolatrie, wie denn Jahwe nach Joel 2, 18, Psalm 10, 16 als Besitzer des Landes Israel gilt. Um sich eine gute Wein-, Korn- oder Oelernte zu sichern, hielt es der israelitische Bauer, obwohl er Jahwe verehrte, doch für nötig, dem Baal des Orts eine Gabe darzubringen (Hos. 2, 5. 7. f.). Hier können wir so recht die alte Religion beobachten. Der Mensch sucht die Hilfe eines göttlichen Wesens für Angelegenheiten, bei denen die Hilfe auch des mächtigsten menschlichen Wesens nicht ausreicht. Man sucht freilich nicht Gott, den Schöpfer der Welt, auf, sondern ein Wesen niederen Ranges, das entweder durch seine eigene Macht oder durch den Einfluss, den es auf Gott auszuüben vermag, dem Hilfsbedürftigen die Erhörung seiner Bitte gewährleistet. Das ist, soviel ich sehe, der für die Urreligion charakteristische Zug bei den Ursemiten wie bei andern Urvölkern.

Ich habe nunmehr festzustellen, inwieweit diese Religion sich in den Mittelpunkten mohammedanischen wie christlichen Lebens in Syrien bis heute erhalten hat. Bei den arabischen Bauern wie Dorfbewohnern überhaupt ist sie ja ausschlaggebend. Davon haben mich die Forschungen von vier Sommern in Syrien überzeugt, wie ich sie in meinem Buch „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“ niedergelegt habe. Wie übrigens die alten Israeliten nach Hosea (2, 16 f.) Jahwe nicht „Ischi“ sondern „Baali“ nannten, so gibt es auch heute noch unter den mohammedanischen wie christlichen Bauern der von mir besuchten Gebiete tatsächlich Synkretismus.

Aber gibt es denn solchen Synkretismus auch in den grossen Städten Syriens? In den Sommern 1903 und 1904 habe ich besonders darauf geachtet und zu diesem Zweck nachfolgende Ortschaften besucht: 1903 Ssafed, Nazareth, Bêsân, Haifa, Tyrus, Sidon, Bêrût; 1904 Damaskus, Homss, Hama, Aleppo, Jaffa, Jerusalem, Hebron, Nâblus.

Ich habe zwecks Erledigung meiner Aufgabe nicht nur Laien ausgefragt, sondern auch religiöse Autoritäten und gelehrte Leute in Haifa, Sidon, Bêrût, Damaskus, Homss, Hama, Aleppo, Jerusalem, Hebron, Nâblus. Sie empfingen mich mit der für den gebildeten Muselman charakteristischen Gefälligkeit und Höflichkeit und standen mir gerne zu Diensten. Selbst wenn die Gepflogenheiten unseres Kongresses es nicht verböten, würde ich davon absehen müssen, den moslemischen Glauben irgendwie zu kritisieren. Ich will nur die mit äusserster Sorgfalt ausgeforschten Reste der schon skizzierten ursemitischen Religion darstellen. Dass es solche gibt, davon bin ich überzeugt, und zwar aus einem dreifachen Grunde: 1. Es steht unbestritten fest, dass die grosse Masse der Moslemen in Notfällen die Heiligen (Nebi, Weli) aufsucht; 2. die Grundzüge der Urreligion treten an den angegebenen Orten in mannigfachster Hinsicht klar zu Tage; 3. die auffällige Haltung der gebildeten Moslemen dieser Religion gegenüber. Ich räume allerdings ein, dass ich über die Haltung der Anhänger der alten Kirchen des Orients in den aufgezählten Ortschaften gegenüber dieser Religion nicht mit derselben Sicherheit zu urteilen vermag. In den Dörfern dagegen besuchen sie, vor allem die Anhänger der griechischen Kirche, genau dieselben Heiligtümer wie die Mohammedaner und unterscheiden sich hinsichtlich ihrer religiösen Bräuche nicht im mindesten von ihnen. In den Städten lässt sich die Forschung nur unter erschwerenden Umständen anstellen. Hier ist man geneigt, das Vorhandensein der alten Bräuche, wenigstens in ihrer krassesten Form, bei den Gliedern der eigenen Kirche entweder ganz zu bestreiten oder doch zu ignorieren. Ich bin gleichwohl vom Vorhandensein alter Religion bei den Christen nicht nur der Dörfer, sondern auch der grösseren Ortschaften fest überzeugt. Bei den Anhängern des Islam steht es ganz ausser Frage.

In Notfällen nimmt die grosse Masse der Mohammedaner ihre Zuflucht zu den Heiligen, die im wesentlichen dieselben Züge an sich tragen wie die Lokalgottheiten der Bauern und Araber wie der heidnischen Semiten.

Das ergibt sich aus folgendem: Die moslemische Welt zerfällt den gebildeten Mohammedanern in zwei Teile, die kleine Schar der Erleuchteten und die grosse Masse der Unerleuchteten. Letztere nehmen ständig ihre Zuflucht zu irgend einem Heiligen. Wenn der Moslem oder die Moslemin in irgend eine Bedrängnis geraten, dann gehen sie zu dem Maḳâm oder Mezâr irgend eines Nebi oder Weli und versprechen ihm im Fall der Hilfe eine Gabe, etwa Oel, Weihrauch, eine Kerze oder ein Bahrtuch für sein Grab, oder ein Schaf, eine Ziege oder einen Ochsen als Schlachtopfer. Die Form des Gelübdes richtet sich nach der religiösen Stellung der Betreffenden, falls nicht etwa meine mehr oder weniger strenggläubigen Gewährsmänner sie modifiziert haben. Am häufigsten, besonders bei Bauern und Arabern, ruft man den Heiligen direkt an. Wenn ein Kamel ausgleitet, dann ruft man: ja chidr! Wenn die Meereswogen bei Jaffa gewaltig branden, dann ruft der Bootsmann: ja rasûl allâh! Doch bleibt dieser Weg nicht auf die Ungebildeten beschränkt. Nach Angabe eines tief durchgebildeten eingeborenen Arztes rief ein junger Mann aus einer der gebildetsten Familien seiner Stadt bei grossen Schmerzen den angeblichen Ahnherrn seiner Familie an: O Sîdi Châlid, hilf! Nachher deutete derselbe das Gelübde allerdings um: O Gott, ich habe dir am Maḳâm des Sîdi Châlid ein Gelübde zu bezahlen! Wie tief die Sitte, im Notfall zu den Welis oder den Lokalgottheiten seine Zuflucht zu nehmen, eingewurzelt ist, erfuhr ich bei einem Gespräch mit einem hochgebildeten syrischen Mohammedaner. Als wir uns dabei über den Einfluss der alten Religion auf das Volksgemüt unterhielten, bemerkte ein Freund unseres Gastgebers: Mein Sohn studiert am syrisch-protestantischen College in Bêrût. Nach Abschluss eines Studienjahres sollte er nach Hause kommen. Da äusserte seine Mutter in der Unruhe um ihn: Ich muss zum Weli gehen und ihn um Hilfe anrufen! Ich erwiderte: Tue das nicht! Du brauchst nicht den Weli anzurufen! Bete zu Gott! — Selbst

massgebende Mohammedaner bestritten nicht die Tatsache, dass die Mehrzahl der Moslemen in grosser Not zu den Makâmen gehen. Nur behauptete man, sie vermittelten die Sache bei Gott, so wie ein Beamter die Sache eines Untertanen, der irgend ein Anliegen hat, aber dem erhabenen Kalifen nicht ohne Fürsprache oder Vermittler zu nahen wagt, bei dem Sultan zu vertreten hat.

Derartige Makâme oder Anbetungsplätze einer Lokalgottheit gibt es in den schon genannten Städten in grosser Menge. Bisweilen sind sie von beträchtlicher Ausdehnung und erfreuen sich grosser Einkünfte. Oft sind sie mit Moscheen verbunden, die zuweilen gänzlich hinter ihnen zurücktreten. Als Unterschied zwischen Moschee und Makâm bezeichnete man mir, dass letzterer zur Darbringung von Gelübden, erstere zum Gebetsplatz bestimmt ist. Nun aber überwiegen an solchen kombinierten Heiligtümern die Gelübde bei weitem die Gebete, mit anderen Worten: die alte Religion überwindet den Islam. Das ist beispielsweise der Fall in Homss, wo eine Moschee in Verbindung mit dem berühmten Heiligtum des Sîdi Châlid neu aufgeführt worden ist. Den Mittelpunkt bildet hier ein grosses Haus, woselbst täglich den Armen aus den dort geopferten Nahrungsmitteln eine Mahlzeit bereitet wird.

Selbst in zwei der grössten Moscheen Syriens hat das Heiligtum eines Nebi sich eingenistet. In den beiden grossen Moscheen zu Damaskus wie zu Aleppo hat man dem Bedürfnis des Volkes nach Darbringung von Gelübden Rechnung getragen. In der ersteren findet sich, abgesehen von den ausserhalb der Moschee belegenen Makâmen des Saladin und des Hosein, der des Jûhanna, Johannes des Täufers, ein Heiligtum von hervorragender Schönheit, an dem Massen von Gelübden dargebracht werden. Innerhalb der berühmten Moschee zu Aleppo, die so heilig ist, dass sie der Fuss eines Ungläubigen überhaupt nicht betreten darf, befindet sich das Heiligtum des Nebi Zacharja, ein Meisterwerk arabischer Kunst, an dem zahlreiche Gelübde dargebracht werden.

Auch in Klöstern und Kirchen bringt man Gelübde dar, ein Beweis, dass auch diese heiligen Gebäude für die Riten der alten, als verpönt geltenden Religion in Anspruch genommen werden. Besonders verbindet das Volk solche Riten mit dem berühmtesten,

übrigens der griechischen Kirche zugehörigen Kloster in Syrien, das auch von andern Christen wie von Moslemen besucht wird. Letztere bezeichnen den Klosterheiligen als Chidr. Das Kloster bezieht ein unermessliches Einkommen aus Korn und Vieh, das dem Heiligen, der fast als Gott Syriens gelten kann, dargebracht wird.

An dem griechischen Kloster des Mâr Thekla in Maʿlûla, woselbst bekanntlich neben zwei andern nordsyrischen Dörfern die syrische Sprache noch lebendig ist, werden von Moslemen wie Christen unter fast identischen Zeremonien zahlreiche Opfer dargebracht. Ein christlicher Heiliger wird dort von Moslemen wie Christen als Weli betrachtet, dem man für erfahrene Hilfe Dankopfer darbringt. Die Opfertiere werden in das Heiligtum, eine Höhle, hineingebracht und dreimal um einen etwas über 1 Meter hohen Marmorpfeiler herumgeführt. Dieser könnte eine alttestamentliche Masseba (Deut. 12, 3 u. o.) sein und in unbewusster Weise die Lokalgottheit darstellen, wie das bei dem Kursi el-Akṭâb bei Zebedâni zwischen Bêrût und Damaskus der Fall ist.

Sogar in der Kirche des heiligen Grabes, die gelegentlich als Maḳâm bezeichnet wird, kann man das Streben nach Aufrechterhaltung des alten Kults, selbstverständlich unter vielfachen Einschränkungen, beobachten. Innerhalb des Grabesraums wird Knaben das Haar geschoren und dadurch das Opfer der Person selbst versinnbildlicht.

2. *Ueberreste von Einzelzügen der alten Religion.*

Gestatten Sie mir, nur einiges anzuführen. Abdul Hŭdā, einer der geschätztesten und einflussreichsten Ratgeber des türkischen Sultans, war als Derwisch geboren und erzogen. Wie einst Bileam (so scheint es nach Num. 24, 4. 16) hat er seinen Herrn in kataleptischem Zustand lange Zeit in politischer Hinsicht beraten. Zweifellos beruht diese Tatsache auf altreligiösen Anschauungen.

Doch ich will mich auf Syrien beschränken. In Ssafed gibt es zwei geweihte heilkräftige Quellen, wie man sie auch sonst als Zentralpunkte der alten Religion vielfach in Syrien finden kann. In Bêrût finden sich zwei heilige Brunnen, darunter einer am

Heiligtum des Chidr oder Mâr Dschirdschis. Er soll für verschiedene Krankheiten Heilung bringen. Die Kraft des Chidr ruht auf seinen Wassern. Unfruchtbare Weiber, die dort baden, werden durch Chidr selbst der Mutterschaft teilhaftig. Sprösslinge solcher Verbindung werden oft Chidr genannt. In Dschûne bei Bêrût findet sich an der See eine künstliche Höhle namens el-Bâtia, die von Maroniten und andern in ähnlichen Fällen wie auch zwecks Genesung aufgesucht wird. Wie es scheint, glaubt das Volk tatsächlich, dass ein durch die Wirkungskraft des Weli geborenes Kind als göttlicher Herkunft betrachtet werden muss. Damit hängt die in Ssafed sich findende Sitte zusammen, einen Sohn nicht eher auf der Schulter zu tragen, als bis man ihn rittlings auf das Grab des Weli, dem die betreffende Mutter ein Gelübde geleistet hat, gesetzt hat. Das deutet unleugbar auf die Anerkennung der Vaterschaft des Weli hin (Gen. 30, 3., 50, 23). In Nazareth zeigt sich die alte Religion in der vollständigen Umwandlung der Quelle der Jungfrau in eine von einem unter dem Namen en-Nâsserîje, d. h. die Nazarenerin bekannten Weli bewohnten Quelle lebendig. Diesem Weli leisten Mohammedanerinnen wie Christinnen Gelübde. Bei Darbringung derselben bringen erstere innerhalb des die Quelle überwölbenden Bogens mit Henna einen Klecks, letztere ein Kreuz an.

Auch die Verehrung heiliger Steine findet sich als religiöser Brauch in verschiedenen Teilen Syriens. Diese Steine gelten als Welis. In Karjatên, an der Strasse nach Palmyra, findet sich ein solcher Stein, ein von einer zerstörten Kirche herrührender Pfeiler, eingemauert vor und hat infolgedessen auch seine nächste Umgebung der Heiligkeit teilhaftig gemacht. Die Moslemen bezeichnen ihn als Abu Rîscha und die Christen als Mâr Rîscha. An dem von Moslemen, Christen und Juden besuchten Makâm des Nebi Sêdûn unweit Sidon findet sich ein Steinpfeiler, an dessen Fuss viele von den dargebrachten Opfertieren getötet werden, so dass der Sockel von dem Blut bespritzt wird. Der Stein selbst stellt entschieden Nebi Sêdûn dar und deutet auf die alte Sitte der Masseboth hin. Diese liegt auch am Heiligtum des Nebi Eijûb in den Drusenbergen vor, wo ich im Sommer 1900 vor dem Makâm

drei aufrecht stehende Steine erblickte. Der eine war wie ein Phallus gestaltet und seine Spitze mit Blut besprengt. Nach Angabe von Mr. Wiseman in Jerusalem gab es vor fünfzig Jahren in Tiberias einen inzwischen zertrümmerten phallischen Stein. Kinderlose Leute riefen ihn unter dem Namen Nebi Hârûn an, nachdem sie vorher in der nahegelegenen Quelle gebadet hatten. Etwa 100 Meter nördlich vom Gipfel des Kleinen Hermon ragt ein Stein namens Nâssara empor, an den Christus sich angelehnt haben soll. Christen aus Nazareth sollen an seiner Basis Opfer darbringen.

In Ssafed, Sidon, Bêrût und Damaskus finden sich Fälle von Baumkult. Diese Bäume sind Welis. Vor einem solchen Baum bei Bêrût, namens Ali ibn A'lam, brennen sechs Lampen. Man kennt hier Gelübde mannigfacher Art einschliesslich der Opfer, beispielsweise von Schafen. Letztere werden vor den Bäumen geschlachtet. Die Person, für welche man das Gelübde leistet, schreitet über das Blut hin. An der unter dem Namen Imâm Ali bekannten grossen Platane in Damaskus brennt fortdauernd eine Lampe. Als ich sie 1902 besuchte, fand ich eine Inschrift daran, welche ihr nach Aussage meiner mit dem Volksglauben wohlvertrauten Gefährten von Gott verliehene Wunderkraft zuschrieb. Ich sah, wie drei fein gekleidete Mosleminnen den Baum, augenscheinlich verehrungsvoll, küssten, mit derselben inbrünstigen Andacht, womit mein drusischer Führer in den Drusenbergen einen Maḳâm küsste. Allerdings sind sich die rechtgläubigen Moslemen der Bedenklichkeit des Baumkults wohl bewusst; sie wissen, dass man von Anfang an ihm entgegengetreten ist. Nach der Sage soll der Baum, in dessen Schatten Mohammed mit seinen Gefährten sich zu versammeln pflegte, um seine allzugrosse Heilighaltung zu verhindern, gefällt worden sein. Anderseits soll freilich Mohammed gesagt haben: einige von ihnen (den Bäumen) sind gläubig, andere ungläubig! Wenn auch die mohammedanische Orthodoxie den Baumkult verdammt, so gibt es doch zahlreiche untrügliche Beweise für sein Vorhandensein, ganz abgesehen von den bei Heiligṭümern sich findenden Bäumen, die zwar nicht verehrt werden, von denen man aber in abergläubischer Furcht nicht einen einzigen Zweig abzuhauen wagt.

Auch die alte Opfersitte ist heute noch vorhanden und zwar in ihrer ursprünglichen Gestalt. Ihre wesentlichen Züge finden sich überall im Lande, auch in den grösseren Mittelpunkten; so werden in Ssafed, auf dem Karmel bei dem Kloster daselbst, an mehreren Heiligtümern in Sidon, wie in Damaskus, in Homss, Hama, Aleppo, Jaffa, Jerusalem, Hebron und Nâblus noch Tieropfer dargebracht. Die Stirn dessen, für den das gelobte Opfer dargebracht wird, pflegt man dabei oft mit Blut zu bestreichen. Wie bei den alten Babyloniern, so pflegt man auch heute noch bei Ausführung öffentlicher Bauten Opfer darzubringen. Bei Beginn des Baues oder bei Einweihung von Eisenbahnen wurde beispielsweise in Jerusalem, Bêrût, Damaskus der Grund mit dem Blut von Opfertieren getränkt. Als die grosse Moschee in Damaskus wieder aufgebaut wurde, da schüttete man an den Basen der beiden ersten Pfeiler Blut aus. Selbst die Maroniten haben sich dem Bann der alten Sitte nicht entziehen können. Bei dem Jahresfest der heiligen Zedern auf dem Libanon unweit des Flusses Kadîscha bringen sie tatsächlich Opfer dar, wenn sie auch angeblich ihre Schlachtungen nur verrichten, um sich Fleisch zum Fest zu verschaffen. Es ist höchst interessant, dass man selbst da, wo der Einfluss der positiven Religion übermächtig ist, besonders bei Christen, doch noch alte Bräuche in Uebung finden kann. Mag auch die Priesterschaft sie immerhin umdeuten, so versteht doch das Volk, sogar in den grösseren Städten, etwas anderes darunter. Es hält die alten Vorstellungen fest, unbekümmert um ihre Herkunft.

Die grosse Pilgerfahrt nach Mekka, die nach altem Brauch einen Umzug um das heilige Haus einschliesst, wobei die Pilger nach Weise der Väter, die in der Zeit der Unwissenheit nackt den Umzug machten, nur leicht bekleidet sind, beginnt damit, dass man in Damaskus an dem unter besonderer Aufsicht der dortigen Muftis stehenden Makâm des Schêch Ahmed el-Asêlê auf einige Tage ein Lager bezieht, und schliesst mit demselben Vorgang. Ehe nun Said Pascha von hier aus den Zug nach Mekka antritt, schlachtet er vier Schafe mit den Worten: Wenn ich von Mekka wohlbehalten heimkehre, dann will ich noch vier schlachten! Auch das ist zweifellos ein Ueberrest der alten Religion.

3. *Wie denken nun die intelligentesten Moslemen über diese Religion?*

1. Sie verwerfen sie ganz entschieden. Die massgebenden Autoritäten bezeichnen die Haltung des Volkes in dieser Beziehung als Unwissenheit und Torheit. Einer der gebildetsten Moslemen in Syrien, Glied einer höchst vornehmen Familie, bemerkte über die moslemische Religion in Damaskus folgendes: Die Mohammedaner in Damaskus zerfallen in zwei Gruppen: a) die gebildeten und erleuchteten Leute, die nicht derartige Dinge glauben. Aber sie sind wenig zahlreich! b) Die Anhänger der Religion und zwar die Mehrzahl des Volks. Sie sind sehr beschränkt, glauben an Heilige, Gräber, Verkehr zwischen Lebenden und Toten, heilige Bäume, heilige Gewässer, heilige Personen, heilige Steine, Zauber und dergl. In dem Islam findet man derartiges ursprünglich nicht, aber es ist dort eingedrungen, so dass die grosse Masse zu den Heiligtümern ihre Zuflucht nimmt! Ein anderer gebildeter Mann sagte: Der Islam erlaubt keine Gelübde an Gott, aber die Leute leisten den Heiligen Gelübde, besonders wenn sie in Not sind, und ganz besonders wiederum die Weiber! Der Mufti von Homss, ein Mann von grosser Autorität unter den Mohammedanern, sagte: Gelübde an den Makâmen binden nicht, sind keine religiöse Obliegenheit! Sie stammen nicht vom Islam her, sondern von den alten Bräuchen. Wenn man mich fragte: Soll ich etwas geloben? dann würde ich es nicht erlauben! Solche Gepflogenheiten stammen aus der Unwissenheit des Volkes, gehören aber Moslemen wie Christen an! Der Mufti von Hama teilte die Mohammedaner in drei Klassen: a) die ganz Erleuchteten; b) die weniger Erleuchteten; c) die Unwissenden, die die Mehrzahl bilden. Sie glauben, dass die Welis etwas ausrichten können, daher gehen sie zu ihnen und opfern ihnen ihre beste Kuh oder ihr bestes Schaf oder die Hälfte der Mitgift ihrer Tochter, sodass diese dem Heiligtum übergeben werden muss, oder sie geloben jedes Jahr die Hälfte oder ein Viertel des Kindes!

2. Wenn die rechtgläubigen Moslemen auf solche Bräuche zu sprechen kommen, dann suchen sie sie entweder weg- oder

doch umzudeuten. Besonders gern tun das auch christliche Geistliche, wie wir sahen.

3. Eine andere Partei sucht die Grundsätze der Wahhâbiten, die als die mohammedanischen Protestanten zu betrachten wären, durchzuführen. Was man im vorigen Jahrhundert mit Gewalt, und nicht ohne Erfolg, durchzusetzen strebte, das will man jetzt durch Schule und Druckerpresse verbreiten. Dass dieses Vorgehen nicht ohne Schwierigkeiten ist, dafür mag die Tatsache Zeugnis ablegen, dass die Literatur in Aegypten oder Indien gedruckt werden muss und einige von den Führern der Bewegung der Aufsicht der Regierung unterstehen.

4. Obgleich die grosse Mehrzahl der „Erleuchteten" in der Verurteilung der alten Kultform einig ist, hält sie es doch nicht für opportun, an so tief bei dem Volk eingewurzelten Bräuchen zu rühren. Man hofft, dass die Zeit und der immer mehr Moslemen erteilte Unterricht das Ihre tun werden. Man beruft sich darauf, dass der Grossscherif von Mekka befohlen hat, die Heiligtümer in Dschedda und Mekka niederzureissen. Die Wahrheit dieses Gerüchtes kann ich, beiläufig bemerkt, nicht kontrollieren.

Allerdings weiss man sich die weite Verbreitung dieser Bräuche in moslemischen Kreisen ganz wohl zu erklären. Freilich sind das lediglich subjektive Meinungen, die für uns bedeutungslos sind. Nach den einen haben die Moslemen diese Bräuche von den Griechen erhalten, nach andern von den Juden. Selbstverständlich ist das leeres Gerede. Allerdings gibt es derartige Riten bei den griechischen Christen, aber nicht minder bei den übrigen alten christlichen Sekten, und auch die Juden haben ihren Glauben nicht rein davon halten können. Der jüdische Maḳâm des Rabbi Simeon in Mêron unweit Ssafed unterscheidet sich durchaus nicht von den Maḳâmen der Moslemen und der Christen. Und obwohl man offiziell bei den Juden das Opfer perhorresziert, so gibt es nicht nur das bei allen Juden verbreitete Geflügelopfer zum Versöhnungstage, sondern am Maḳâm des Elia, am Fuss des Karmel, werden sogar Schafe geopfert. Hier werden auch die Anhänger anderer Religionen zugelassen. Ferner leisten sie Gelübde und opfern an dem aus Synagoge und Maḳâm bestehenden Heiligtum des Chidr

in Dschôbar*) unweit Damaskus. Ausserdem opfert man Geflügel in Ausführung von Gelübden für solche, welche von schwerer Krankheit genesen sind. Es ist bezeichnend, dass ein jüdischer Rabbi in Hebron bemerkte: Der Brauch, Geflügel am Versöhnungstage zu opfern, widerspricht unserer Religion! Nach einigen soll er von den alten Aramäern übernommen sein! Er selbst wollte ihn von den Arabern herleiten. Die gebildeten Juden suchen dem Brauch entgegenzuwirken; da er aber alten Datums ist und die meisten Juden ihm anhängen, so halten auch die, die ihn verwerfen, es nicht für ratsam, ihn aufzugeben.

Wenn wir diese Bräuche, die wir so in ganz Syrien, bei Moslemen, Christen, ja selbst bei den Juden finden, die nicht einmal in den grossen Städten fehlen, erklären wollen, dann dürfen wir nicht ausser acht lassen, dass der Grundgedanke der alten Religion, die alte Baalverehrung auf Höhenplätzen und unter grünen Bäumen, auch heute noch nachwirkt und im Leben der meisten Moslemen, die Bewohner der grossen Städte nicht ausgenommen, die grösste Rolle spielt. In der Not gehen sie zum Maḳâm, dem Quell der Hilfe und Hoffnung. Der Weli oder Nebi, wie er auch heissen mag, ist lediglich ein Reflex der Gottheit der alten Religion mit ihren Höhenplätzen, heiligen Steinen, Quellen oder Bäumen in die moderne Welt herein. Name und einige Bräuche sind modifiziert worden, der alte Kult aber mit seinen wesentlichen Zügen und seinen Vorstellungen ist unverändert derselbe geblieben.

---

*) Vergl. darüber Baedeker, Palästina und Syrien[5] (1900) 354.

E. Guimet, directeur du musée Guimet (Paris).

Lao-Tzeu et le Brâhmanisme.*)

Au début de l'histoire de la Chine, ce sont les Empereurs seuls, ou leurs grands ministres qui se sont occupés de questions sociales et ont imaginé des règles de conduite pour le bonheur de leur peuple; eux seuls leur ont donné l'exemple, les conseils et les lois.

Voilà maintenant qu'un simple particulier, Lao-Tzeu, imagine d'enseigner la morale; et même ses visées vont plus haut; il montre les éléments qui conduisent le monde, et comment sont dirigés les actes humains.

Il était bibliothécaire chez les princes de Tchéou, il avait beaucoup lu, et, partant, beaucoup retenu. Il avait dû trouver des traductions de livres Brâhmaniques et Djaïniques dont les conceptions, germes du Bouddhisme, étaient venues dans son esprit s'ajouter aux croyances natives; de là, cette préoccupation d'idées métaphysiques inconnues jusqu'alors aux philosophes chinois.

Ces idées, Lao-Tzeu les a réunies dans un livre: „Le Tao-Te-King" qui a fait le désespoir de tous ceux qui ont cherché à le comprendre; d'abord parce que la pensée du philosophe déjà peu précise a été volontairement écrite en phrases à sens caché,**) et d'autre part, parce qu'il a été obligé de se servir des caractères chinois qui se prêtaient mal à rendre des théories transcendantales.

Car les Chinois, fiers de l'antiquité de leur écriture, ont écrit trop tôt, au moment où leur langue était encore monosyllabique et l'hiéroglyphe a figé la pensée qui est restée brève comme un monosyllabe.

Pour Lao-Tzeu, le mal a été encore plus grand: ce bibliothécaire devait être amateur de textes rares, de belle calligraphie; la disposition des caractères devait le charmer; leur répétition

---

*) Gehört zu den Vorträgen der zweiten Plenarsitzung (vide p. 101). Die Umstellung ist erfolgt, da sonst wegen Einsetzung der chinesischen Typen der Druck aufgehalten worden wäre.

**) Cette préoccupation de ne pas être facilement compris est tout à fait indienne. Les sages indous considèrent que la vérité mérite qu'on la cherche.

rythmique formait pour lui comme des rimes intérieures; les lignes verticales de l'écriture chinoise, ornées de la marqueterie des mots reproduits en damier, devaient l'inciter à voir les caractères avant de préciser sa pensée, comme les grands orateurs qui ont besoin d'entendre des phrases, pour trouver des raisonnements. Et sans doute ce besoin d'alterner les mêmes mots lui a fait affectionner les antithèses à courtes périodes qui caractérisent son style et en troublent la clarté, ainsi que les arguments en forme de sorites avec lesquels on construit la démonstration comme on élèverait un mur de briques, où chaque phrase s'appuie sur un bout de la phrase précédente; joie des lettrés chinois que ce jeu amuse en leur donnant de jolis textes bien équilibrés, mais pas clairs.

En somme son système était simple; il admettait l'idée brâhmanique de l'âme universelle d'où jaillissent, pour les naissances, toutes les âmes, et où retournent, après la mort, toutes les âmes.

Il admettait encore l'idée bouddhique de la rétribution, en ce monde, des récompenses et des punitions, et cela sans aucune intervention divine, par la force de la cause et de l'effet, dont les résultats, avec la sûreté d'une loi mathématique, physique ou chimique, font que l'acte bon produit le bien, l'acte mauvais, le mal.

Mais notre sage pensa que ses contemporains auraient quelque peine à concevoir ces thèses philosophiques et il les expliqua au moyen de développements délayés dans des redites, qu'il fit mystérieuses pour les rendre importantes; et le livre qui en résulte est bien pénible à lire.

Par surcroît, depuis deux mille six cents ans que le texte est écrit, tous les exégètes de la Chine se sont à tour de rôle escrimés sur les phrases de Lao-Tzeu; et selon que l'auteur du commentaire était adorateur des esprits, disciple de Confucius ou bouddhiste, il rencontrait toujours très exactement chez notre philosophe, grâce à des ingénieuses interprétations, les idées qu'il voulait trouver*);

---

*) Je compte parmi les lettrés;
Dans les manuscrits je sais lire
Et par moi les livres sacrés
Disent ce que je leur fais dire.
(G. Nadaud — *le Mandarin*.)

et s'il se heurtait à une affirmation très précise, très nette, et contraire à ses doctrines il n'hésitait pas à déclarer que le passage avait été interpolé et que puisqu'il ne cadrait pas avec ses propres idées, il ne devait pas être de Lao-Tzeu. C'est ainsi que si l'on voulait retrancher de l'ouvrage tous les passages déclarés apocryphes par les uns et par les autres, il ne resterait plus grand'chose du Tao-Te-King.

Et puis sont venus les traducteurs européens. De ceux-là je ne puis rien critiquer, d'abord parce que je ne suis pas compétent en sinologie, et aussi parce que ce serait mal reconnaître les services qu'ils nous ont rendus en nous dévoilant ce livre étrange. Mais nous pouvons constater que les traductions diverses donnent souvent des sens fort différents, selon qu'on a suivi les commentaires bouddhiques, taoïstes ou confucéens et selon, qu'en traduisant, on avait telle ou telle préoccupation philosophique. Si bien que pour me servir d'antithèses chères à Lao-Tzeu et utiliser sa manière : plus on a expliqué son livre, moins on l'a compris ; à force de l'éclairer, on l'a fait obscur.

Un moyen de se rendre compte des idées de notre philosophe, c'est de se reporter à l'époque où il vivait, de considérer les croyances qui étaient acceptées alors et celles qui s'introduisaient par le contact avec les étrangers. Les fondateurs de religion sont des résultantes ; ils marquent de leur personnalité des conceptions qui ont cours, leur donnent une forme, parfois une formule saisissante, trouvent enfin des solutions sociales ou dogmatiques qui répondent à un besoin des esprits. C'est parce qu'ils satisfont des aspirations latentes qu'ils rencontrent des disciples enthousiasmés.

Il faut donc se demander quelles pouvaient être les préoccupations de Lao-Tzeu aux points de vue humains, physiques et métaphysiques.

Il faut essayer de vivre de sa vie, de penser avec lui, d'écouter par ses oreilles, de lire par ses yeux et, comme disent les Chinois, il faut coiffer son bonnet et mettre sa chaussure.

Le milieu dans lequel il vivait devait lui avoir donné la foi aux génies et la croyance que l'esprit du ciel et celui de la terre se partagent le monde et le mènent.

Aussi il accorde ces idées fétichiques avec la puissance universelle : son Tao.

Peut-être n'est-ce, chez lui, qu'une habitude des mots; nous-même, nous disons volontiers le ciel pour dire Dieu.

L'usage de donner une personnalité et au besoin un corps, ou, tout au moins, une apparence aux dieux de tous grades qui animent chaque astre, chaque phénomène, chaque ville, chaque objet, lui fait écrire des phrases où il semble reconnaître et confirmer ces superstitions.

Il dit: „Le Tao est semblable au patriarche des êtres . . . J'ignore de qui il est fils, il doit être antérieur au Chang-Ti", (l'esprit du Ciel) (IV); ou bien: „Le ciel et la terre ne se préoccupent pas de leurs existences,": „Pour gouverner les hommes et servir le ciel, rien n'est comparable à la modération."

Parfois le ciel s'anime, exprime des sentiments, agit: „Le ciel n'affectionne personne en particulier, il donne constamment aux hommes vertueux . . ."

„Lorsque le ciel déteste quelqu'un qui est-ce qui pourrait sonder ses motifs?... Le filet du ciel est immense, ses mailles sont écartées et cependant personne n'échappe."

On peut se demander si Lao-Tzeu a cru aux esprits des morts et à leurs exigences. Il y a la petite phrase du chapitre LIV: „Celui qui sait fonder ne craint pas la destruction, celui qui sait conserver ne craint pas de péricliter."

„Ses fils et ses petits-fils lui offriront des sacrifices sans interruption."

Et encore le fameux chapitre LX qui a grand besoin d'être traduit à nouveau de fond en comble sur un vieux texte et par un savant qui n'aura aucune idée préconçue. On y parle des 鬼 Koei (démons) et des 神 Chen (Esprits) et chaque copiste selon son goût a remplacé Koei par Chen et Chen par Koei; Stanislas Julien lui-même n'a pas hésité à mettre Koei où il lisait Chen. Finalement de Harlez est arrivé à cette traduction: „Gouverner un Etat se fait avec autant de soins qu'on en met à frire un petit poisson."

„Si l'on gouverne l'Empire selon les lois du Tao les esprits des morts ne se manifesteront pas. En tous cas ils ne nuiront

pas aux hommes et, si même ils voulaient leur nuire, ils ne le pourraient pas.“ Ou, suivant le commentateur Hou-chang-kong, „la présence du saint les en empêcherait.“ Cette dernière interprétation est tout à fait brâhmanique et pourrait bien être la bonne. Dans tous les cas ceux qui seraient gênés par ces restes de fétichisme qui déparent la haute philosophie de Lao-Tzeu peuvent recourir à la solution facile qui consiste à déclarer que tous ces passages embarrassants ne sont pas du philosophe.

En somme cela n'a pas grande importance, car ces sortes de lapsus sont très rares dans l'œuvre qui nous occupe et ne nuisent en rien à l'idée du Tao qui est le fond de sa doctrine. Mais qu'est-ce que c'est que le Tao? Il faut d'abord nous demander comment Lao-Tzeu en concevait l'existence; par quelles successions d'idées, par quelle nourriture de l'esprit, par quelles révélations philosophiques, quelles réflexions sur les hommes qui l'entouraient, quelle constatation des faits historiques auxquels il assistait et par quelles conclusions enfin il avait été amené à croire à la puissance de cette force supérieure et primordiale.

J'ai raconté ailleurs que lorsque l'empereur Mou-Wang entreprit son expédition en Tartarie, non seulement il rapporta des produits du sol et des curiosités, mais encore il ramena des ouvriers d'art. Les relations commerciales qui existaient déjà entre la Chine et les pays du centre de l'Asie durent se développer et se régulariser; des caravanes s'organisèrent; les produits s'échangèrent. Mais les relations commerciales ne vont pas sans les déplacements de personnes et la pénétration réciproque des idées, des croyances. Il a donc fallu nécessairement que les conceptions dogmatiques de l'Inde se fassent connaître des savants Chinois; et les lettrés avisés, comme Lao-Tzeu, ont dû en faire leur profit.

Ce penseur a dû être frappé des dogmes brâhmaniques, de cette âme universelle et des lois inflexibles qui en découlent, soit pour la naissance des êtres, soit pour les actes humains. Il les a contrôlées en les appliquant à l'histoire, déjà longue, de son pays et aux événements politiques des royaumes qui l'entouraient; et il a trouvé que les faits confirmaient ces lois. Il s'est alors donné la mission d'enseigner ses découvertes à ses contemporains. Mais

il était mal outillé pour proclamer ces vérités; le verbe chinois était insuffisant; et les croyances accoutumées devaient fausser sa propre pensée; sa conviction, très sincère, ne savait comment s'expliquer. Il essaya pourtant.

Il voulait rendre l'idée du Brahme (neutre) le grand tout, conception de l'être incréé, existant par lui-même, âme universelle, vivant dans tout, même dans les êtres inanimés; il voulait exprimer l'idée du Kâma (le désir), force initiale de la création; il voulait faire comprendre le Karma, conséquence fatale des actes; le Dharma, le devoir des êtres et la loi qui régit les événements par la „cause et l'effet"; la Boddhi enfin, la suprême intelligence qui est la science acquise par la méditation et surtout par la connaissance du Dharma; et pour rendre ces quatre pensées il utilisa un seul mot: 道 „Le Tao" déjà connu des anciens sages de la Chine, et le chargea de rendre l'ensemble de ces conceptions indiennes.

Cette observation est très importante, car elle permet de comprendre toutes les significations des phrases du Tao-te-King. L'auteur du livre assimile au Tao le Tien 天 (l'esprit du ciel), le Chang-Ti 上帝 (ce même esprit dirigeant les actes humains) et en plus, le Tao est aussi l'expression de toutes les idées transcendantales du Brâhmanisme. Par conséquent chaque fois qu'on rencontre dans le texte le terrible mot, prétendu incompréhensible, on se trouve en face de sept sens différents, mais dont l'un, à coup sûr, cadre avec l'idée de la phrase à expliquer et il est toujours facile de choisir la formule qui convient. De la sorte le livre semble clair, logique et dévoile toute sa grandeur.

Tous les traducteurs ont signalé ces emprunts faits par Lao-Tzeu à la philosophie brâhmanique, mais sans y insister. Il me semble pourtant que c'est là la clef de son système et que partout où l'on avait quelque embarras pour le comprendre il suffisait d'éclairer son texte au moyen des idées védiques et de leurs dérivés bouddhiques.

„Le Tao qui peut être expliqué, n'est point le Tao éternel. Le nom qui peut être nommé n'est point le nom éternel. Sans nom l'être primordial est le principe du ciel et de la terre; avec un nom

il est la mère de toutes les choses.*) Aussi dans sa phase d'absence de désir se montre sa nature merveilleuse; dans sa phase de désir on voit son dernier terme. Ses deux états ont une même origine et des noms différents. Ils sont également appelés, l'abîme insondable, l'abîme mystérieux de l'abîme, la porte de tous les êtres." (I).

Voilà un premier exposé. On y trouve l'abîme de certaines genèses, la description de l'état latent et de l'état actif de la force créatrice qui n'est mise en action que par le désir — les chimistes diraient l'attraction moléculaire, — l'affinité, désir que le brâhmanisme appelle Kâma et qui plus tard est devenu l'Amour. L'essence d'où sortent les êtres est tantôt une porte, tantôt une mer. Le Tao ne crée pas, les êtres émanent de lui. Continuons:

„Le Tao est d'une profondeur immense; si l'on en fait usage il paraît inépuisable. O abîme semblable au patriarche des êtres! Il en émousse les acuités; il en dissipe la confusion; il donne la juste mesure à leur éclat et harmonise leurs éléments. O pur éclat qui existe sans variation!" (IV).

„L'esprit des profondeurs est impénétrable. C'est lui qu'on appelle la mère productrice originaire. La porte de cette mère productrice est ce qu'on appelle la racine (la graine, le germe) du ciel et de la terre. Il est perpétuel en sa substance et, si l'on en use, il ne s'épuise pas." **) (VI).

„Si les portes du ciel d'où proviennent les êtres s'ouvrent et se ferment régulièrement, il n'y aura pas besoin d'autre agent producteur." (X).

On voit par ces extraits que Lao-Tzeu réussit assez bien à donner une idée de l'âme universelle; seulement il ne peut s'empêcher de penser qu'elle habite un endroit déterminé qui a une porte par où les êtres sortent et rentrent.

---

*) Nama-rûpa, le nom et la forme, point de départ de tout ce qui existe.

**) Je me sers tantôt de la traduction de de Harlez trop littéraire et un peu biblique (Annales du musée Guimet T. XX), tantôt de celle de Stanislas Julien assez littérale et qui a l'avantage d'être éclairée par les citations nombreuses et substantielles des commentateurs chinois.

Quand il veut expliquer le rôle universel et constant du Tao, les expressions lui manquent; il emploie des tours de phrases négatifs, pensant qu'à force de dire ce qu'il n'est pas on comprendra ce qu'il est.

„Vous le regardez et vous ne le voyez pas, on le dit invisible. Vous l'écoutez et vous ne l'entendez pas, on le dit sans voix. Vous voulez le toucher et vous ne l'atteignez pas, on le dit incorporel. Le Tao se cache . . ." (LI).

Cette puissance impondérable, ce fluide vivifiant, qui insaisissable, vibre dans la matière et la fait agir, il croit la rendre compréhensible en disant que c'est le vide et il cherche des comparaisons qui l'aideront à montrer l'importance du vide.

„Trente rais se réunissent autour d'un moyeu; c'est de son vide que dépend l'usage d'un char. On pétrit de la terre glaise pour faire un vase. C'est de son vide que dépend son utilité. On perce des portes et des fenêtres pour faire une maison. C'est de leur vide que dépend l'usage de la maison, c'est pourquoi la forme vient de l'être et l'usage du non-être."

„Celui qui est parvenu au comble du vide garde fermement le repos." (XVI).

„Le Tao est comme le tuyau de la forge qui est vide et ne s'épuise pas; plus on agite le soufflet plus il donne du vent." (V).

Une autre difficulté se présentait pour affirmer et faire saisir l'éternité du Tao, pour dire qu'il n'a pas eu de commencement et n'aura point de fin. Notre philosophe s'en est tiré en donnant pour un moment un corps humain à son grand Tout, et il écrit:

„Si vous allez au devant de lui vous ne voyez pas sa face, si vous le suivez vous ne voyez pas son dos" (XIV).

Nous avons vu qu'à plusieurs reprises Lao-Tzeu se demande s'il doit ou s'il ne doit pas donner un nom à ce qu'il a déjà d'emblée appelé Tao. Dans le chapitre XXXI il développe sa pensée.

„Le Tao en sa substance éternellement permanente n'avait point de nom.

Quand il commença à se diviser pour former les êtres, il eut un nom et il y eut des noms; ces noms une fois acquis, ceux qui

les possèdent doivent se tenir tranquilles. Qui sait garder sa position ne périclite jamais."

Cette préoccupation du nom est une idée indienne; le nom établit la personnalité, l'existence. Quand le Tao est à l'état latent, il n'a pas de nom. Dès qu'il se manifeste par la voie chimique, la voie végétale, la voie animale ou la voie sociale. (Stanislas Julien a traduit le Tao par voie), on peut le nommer car il a prouvé qu'il existe. On se souvient que dans la Bible quand Dieu a créé l'homme, la femme et les animaux, il leur donne des noms pour compléter, affirmer la création. Quelles qu'aient été les difficultés que notre sage a rencontrées pour arriver à développer son système, on sent que lui-même comprenait très nettement la doctrine qu'il voulait enseigner; si son vocabulaire et l'éducation de son esprit le rendaient impuissant à expliquer sa pensée, il avait pourtant pénétré sa dogmatique; il la voyait clairement et la trouvait merveilleuse. Parfois il s'enthousiasmait et s'élevait jusqu'au lyrisme. „La loi de la vertu universelle émane uniquement du Tao.

Voici quelle est l'origine du Tao:
Il est vague, il est confus.
Qu'il est confus, qu'il est vague!
Au dedans de lui il y a des images,
Qu'il est confus, qu'il est vague!
Au dedans de lui il y a des êtres,
Qu'il est profond, qu'il est obscur!

Au dedans de lui il y a une essence spirituelle qui ne trompe pas.

Au dedans de lui réside le témoignage infaillible de ce qu'il est.

Depuis les temps anciens jusqu'à nos jours son nom n'a pas varié.

Il donne naissance à tous les êtres;
Comment sais-je qu'il en est ainsi?
Par le Tao lui-même.

(La Boddhi, intelligence parfaite.)*) (XXI).

---

*) Il fallait dire: Comment expliquer le Brahme et le Karma? Par la Boddhi.

Je pense que ce que j'ai dit aura suffi pour exposer la manière dont Lao-Tzeu s'imagine le Tao en tant qu'émanateur et centre des âmes. Voyons maintenant comment il le fait intervenir dans les actes humains. Jusqu'à lui, aux yeux des Chinois, ce sont les Esprits, la Terre et surtout le Ciel qui réglementent et dirigent; notre moraliste se trouve de nouveau emprisonné par la pauvreté de son vocabulaire. Il aurait dû s'interdire de nommer ces divinités qui n'avaient rien de philosophique; la Terre est une bonne mère de famille qui nourrit ses enfants et les protège; le Ciel est un empereur parfois fantasque, qui agit, punit, récompense, se souvient et prévoit. Pourquoi alors assimiler au Ciel le Tao qui n'agit pas, laisse faire les événements, se rapportant à eux pour amener les conséquences désirables? En assimilant le Tao au ciel, en écrivant 天之道 Tien tche tao il a jeté dans les démonstrations un contresens incessant. Ces explications données, continuons à feuilleter le livre et voyons comment opère le Tao.*)

„Le Tao produit les êtres, les nourrit, les fait croître, les perfectionne, les mûrit, les alimente, les protège.“

„Il sait prêter secours aux êtres et les conduire à la perfection.“ (XLI).

„L'âme spirituelle commande à l'âme corporelle. Si l'homme conserve ce bien, elles pourront rester indissolubles. S'il dompte sa force vitale et l'assouplit, il aura l'innocence d'un petit enfant. S'il se délivre des lumières de l'intelligence il ne commettra pas de faute. C'est pourquoi si l'homme se livre au Tao, il s'identifie au Tao; s'il se livre au crime, il s'identifie au crime.“

„Si l'on ne croit pas fortement au Tao, on finit par n'y plus croire.“ (XXIII).

„Le ciel Tao est comme l'ouvrier en arc qui abaisse ce qui est élevé et élève ce qui est bas,**) qui ôte le superflu et supplée à ce qui manque. Le ciel Tao ôte à ceux qui ont du superflu pour aider à ceux qui n'ont pas assez. Il n'en est pas ainsi de l'homme; il ôte à ceux qui n'ont pas assez pour donner à ceux qui ont du

*) On a traduit par la „voie du Ciel“, „La loi du Ciel“ etc. mais c'est bien le ciel Tao. Le Tao jouant le rôle de Ciel directeur et rémunérateur.

**) „Car celui qui s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé.“

superflu. Quel est celui qui est capable de donner son superflu aux autres hommes? Celui-là seul qui possède le Tao.“ (LXXXII).

Le Tao a dans ce monde un représentant et un collaborateur c'est le „Saint“ ou les „Saints.“ Ils peuvent en effet être nombreux ceux qui possèdent le Tao, ceux qui comprennent le Tao et se l'assimilent, vivent en lui, suivent ses voies. Et quand Lao-Tzeu parle du Saint, tantôt il entend les anciens sages de la Chine, qui selon lui ont connu le Tao, tantôt sa propre personne qu'il n'hésite pas à donner en exemple.

Et il dit non sans profondeur et ingénuosité: „Ce qui fit que tous connurent que le beau est le beau, ce fut le laid. Ce qui fit que tous connurent que le bien est le bien, ce fut le mal.*) C'est ainsi que l'être et le non-être s'engendrent mutuellement, que le facile et le difficile se composent l'un l'autre, que le long et le court se complètent, que le haut et le bas se juxtaposent, que la voix et les sons s'harmonisent, que l'antérieur et le postérieur se succèdent. Ainsi le Saint s'applique à l'affaire du non agir et pratique l'enseignement muet (l'exemple).“

„Le Saint n'a pas de sentiments immuables. Il adopte les sentiments du peuple. Celui qui est vertueux, il le traite comme un homme vertueux; celui qui n'est pas vertueux, il le traite aussi comme un homme vertueux. C'est là le comble de la vertu. Le Saint regarde les hommes comme ses enfants jeunes encore.“ (XLIX). „Il venge ses injures par des bienfaits...“ (LXIII).

Nous constatons que les fonctions du Saint dans la société sont importantes; à première vue on ne saisit pas bien quels services il peut rendre en n'agissant pas, mais en se servant de termes plus précis et moins négatifs, on comprend que les vertus du Sage doivent être la douceur, la bienveillance, l'affection, l'oubli des injures, la tolérance, le respect des libertés, la confiance dans l'intelligence du peuple, dans sa probité, dans sa franchise, dans sa moralité.

---

*) „Nous trouvons une idée ici dont la philosophie Indoue nous offre le pendant; c'est le rôle philosophique attribué aux couples de choses opposées à ces dvandva auxquels le sage Indou doit se montrer indifférent. Ces couples, où l'un des objets fait connaître l'autre par le contraste et l'engendre même par les relations.“ De Harlez (Annales du Musée Guimet T. XX p. 19).

C'est en ne cherchant pas à le diriger et en l'aimant qu'il utilise toutes ses qualités naturelles.

Le Saint peut être appelé à gouverner; les sages empereurs de l'antiquité en sont des exemples. C'est sur la façon d'administrer les nations que Lao-Tzeu a le plus développé sa pensée et il dit aux gouvernants: „Dans la haute antiquité le peuple ne savait seulement pas qu'il y avait des rois. Les suivants il les aima et leur donna des louanges. Les suivants il les craignit, les suivants il les méprisa. Celui qui n'a pas confiance dans les autres n'obtient pas leur confiance."

„Les anciens étaient graves et réservés dans leurs paroles. Après qu'ils avaient acquis des mérites et réussi dans leurs desseins, les cent familles disaient: c'est tout naturellement que nous sommes heureux." (XVII) „Lorsque l'administration paraît dépourvue de lumières, le peuple devient riche. Lorsque l'administration devient minutieuse et tracassière, le peuple manque de tout. Si le prince n'est pas droit, les hommes droits deviendront trompeurs et les hommes vertueux pervers ... " (LVIII).

„La difficulté pour gouverner le peuple a commencé quand le prince est devenu trop habile. Gouverner un Etat par l'habileté c'est en être le fléau, le destructeur; le gouverner sans cette habileté c'est faire son bonheur ..." (LXV). Quand dans l'Empire, il y a beaucoup de lois prohibitrices et inspirant la crainte, le peuple est d'autant plus misérable*).

„Le sage redoute la gloire comme l'ignominie. La gloire est quelque chose de bas. Lorsqu'on l'a obtenue on est rempli de crainte. Lorsqu'on l'a perdue on est rempli de crainte. Il n'y a pas de plus grande faute que de ne jamais être satisfait."

„Il n'y a rien de plus blâmable que de désirer acquérir encore. Aussi celui qui sait se contenter de ce qui suffit sera toujours heureux." (XLVI.)

„Pour gouverner les hommes et servir le Ciel rien n'est comparable à la modération. La modération doit être le premier soin de l'homme ..." (LIX.)

---

*) „In corruptissima republica plurimas leges" (Tacite).

„Le Saint évite les excès, la prodigalité et la magnificence." (XXIX). „Si les palais sont très brillants, les champs sont très incultes et les greniers vides. Les princes s'habillent de riches étoffes, ils portent un glaive tranchant; ils se rassasient de mets exquis; ils se gorgent de richesses. C'est ce qu'on appelle se glorifier du vol! Ce n'est point pratiquer le Tao*)" (LIII). „Le peuple meurt de faim car le prince dévore une quantité d'impôts".

„Le peuple est difficile à gouverner car le prince aime à agir. Le peuple méprise la mort parce qu'il cherche avec trop d'ardeur le moyen de vivre . . ." (LXXV).

„Lorsque le peuple ne craint pas la mort comment l'effrayer par la menace de la mort? . . . Il y a constamment un magistrat suprême qui inflige la mort.

„Si l'on veut remplacer ce magistrat suprême et infliger soi-même la mort, on ressemble à un homme inhabile qui voudrait tailler le bois à la place du charpentier; il est rare qu'il ne se blesse pas les mains." (LXXIV.)

Et le philosophe fait cette supposition: „Si je gouvernais un peuple peu nombreux, n'eût-il des armes que pour dix ou cent hommes, je l'empêcherais de s'en servir."

„J'apprendrais au peuple à craindre la mort „en lui faisant une existence heureuse" et à ne pas émigrer au loin. Quand même il aurait des bateaux et des chars, il n'aurait pas l'idée de s'en servir."

„S'il avait des cuirasses et des lances il ne les porterait pas. Je le ferais revenir à l'époque des cordelettes nouées.**) Il savourerait sa nourriture, il trouverait de l'élégance dans ses vêtements, il se plairait dans sa demeure, il aimerait ses usages sans apparat. Si un autre royaume se trouvait en face du mien, assez près pour que les cris de coqs et de chiens s'entendissent de l'un à l'autre, mon peuple arriverait à la vieillesse et à la mort sans avoir eu le désir de visiter le peuple voisin" (LXXX). Toutes ces citations un peu longues étaient nécessaires pour que, par les redites même du texte, la pensée de l'écrivain puisse se dégager.

*) „La propriété c'est le vol" a écrit Proudhon.

**) Epoque primitive et de simplicité où l'écriture était remplacée par des nœuds faits en certain nombre à des ficelles.

Si on veut juger la pensée de Lao-Tzeu il faut toujours se rapporter à l'époque où le livre fut composé; il faut oublier complètement nos préoccupations de civilisés modernes. On eût bien étonné Lao-Tzeu si on lui avait parlé de grande industrie, de conceptions artistiques, d'expansion coloniale; même les échanges internationaux il ne les comprenait pas, il ne les voyait pas; il oubliait, l'ingrat, que les relations entre la Chine et l'Asie centrale lui avaient permis de connaître ces idées indiennes qui l'avaient frappé, charmé, conquis et dont, avec conviction, il prêcherait les avantages, il enseignerait les hautes conceptions.

Il vivait sous les Tchéou, dans un moment de troubles dynastiques et de dissensions politiques.

La Chine, réduite en parcelles, formait une réunion de petits Etats, gouvernés par des princes nouvellement venus à la puissance ; chacun s'ingéniait à organiser le meilleur système d'administration ; il y avait une émulation entre les rois qui pensaient bien que ceux-là qui utiliseraient le mieux le pouvoir, domineraient les autres.

Autour des palais abondaient les donneurs de conseils; chacun se faisait juriste ; il s'établissait un concours de codes, et Lao-Tzeu du fond de sa retraite jugeait les princes. Les uns étaient simples, les autres fastueux, ceux-ci compliquaient les ordonnances, ceux-là laissaient faire ; d'aucuns étaient doux, d'autres terribles. Le philosophe comparait, constatait les procédés, voyait les résultats ; et il arrivait à ces conclusions que le minimum des lois amenait le maximum de bien-être, que même les rois bienveillants, sincèrement désireux de faire le bonheur de leur peuple, agissaient à l'encontre de leurs intentions s'ils s'occupaient trop de leurs sujets, s'ils voulaient les diriger en toutes choses. Les législateurs supposent trop facilement qu'après eux il n'y aura plus que des imbéciles; ils veulent tout prévoir, et, de crainte d'oublier quelques cas, leurs interdictions et défenses deviennent trop abondantes, souvent contradictoires. Lao-Tzeu trouva que les jurisprudences surchargées gênent les initiatives, détruisent les libertés.

Avec les codes, les policiers, les magistrats, les prisons, les déportations et les bagnes on fait du crime une véritable institution d'Etat, qu'on ne pourrait supprimer qu'en brisant des carrières que

le crime fait vivre. Par les ordonnances relatives aux mœurs, on prévoit, on précise, on décrit et s'il le faut on patronne, on héberge le vice. Même les œuvres de bienfaisance, si elles sont trop développées, arrivent à organiser la misère. Et Lao-Tzeu disait: „Laissez les gens tranquilles, ils sauront bien tout seuls trouver la bonne voie. Donnez l'exemple de la tranquillité d'esprit; ne vous agitez pas, n'intervenez pas avec ardeur dans les affaires des autres; les règles sociales sont des règles naturelles; si on ne les trouble pas elles amènent le bonheur.“

Pour terminer l'étude de la doctrine de Lao-Tzeu, nous allons reproduire quelques chapitres, qui ne concernent, ni les grandes lois naturelles, ni les moyens de bien conduire les peuples, mais s'adressent plutôt aux simples particuliers.

Ces règles de conduite ont dû spécialement préoccuper notre philosophe; il y a certainement pensé longuement car la forme littéraire qu'il a donnée à ces maximes est généralement originale et d'une belle allure.

„Celui qui connaît les hommes est instruit; celui qui se connaît soi-même a la vraie intelligence.*)

Celui qui vainc les hommes a de la force, celui qui vainc soi-même est vraiment fort. Celui qui sait se contenter de peu est riche. Celui qui ne porte pas ses vues au dessus de ses forces subsistera longtemps . . .“ (XXXIII).

„Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu, c'est pourquoi ils ont de la vertu. Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient par leur vertu, c'est pourquoi ils n'ont pas de vertus.“

„Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer. Les hommes d'une équité inférieure la pratiquent avec intention. Les hommes d'une urbanité supérieure la mettent en pratique et si l'on n'y répond pas ils relèvent leurs manches et veulent se battre.“

„C'est pourquoi on a de la vertu après avoir perdu le Tao; de l'Humanité après avoir perdu la vertu; de l'Equité après avoir perdu l'humanité, de l'Urbanité après avoir perdu l'équité: l'Urbanité

*) γνῶθι σεαυτόν, „connais-toi toi-même“ a dit Socrate.

n'est que l'écorce de la droiture et de la sincérité, c'est la source du désordre."

„.... Je possède trois trésors que je tiens et garde cachés. L'un est la bienveillance; le second, l'esprit d'économie; le troisième, la crainte d'être le premier parmi les peuples de l'univers. Bienveillant, je n'ai pas d'ennemis; économe, je puis être généreux; modeste, je puis être le chef de tous les êtres ...." (LXVII.)

„Les paroles sincères ne sont pas élégantes, les paroles élégantes ne sont pas sincères. L'homme vertueux n'est pas bavard; l'homme bavard n'est pas vertueux. L'homme-Tao fait le bien et ne se sert pas de l'éloquence." (LXXXI.)

J'ose espérer que peu à peu le lecteur est arrivé à comprendre le livre prétendu incompréhensible de Lao-Tzeu. Il a reconnu qu'il s'est certainement inspiré des philosophies de l'Inde. S'il s'est trouvé impuissant à les démontrer à ses contemporains, nous, qui connaissons ces doctrines, nous pouvons expliquer mieux que lui ce qu'il a voulu dire. Les lettrés des écoles de Confucius ont fait la sourde oreille, ils ont feint de ne rien saisir; mais ils ne s'y sont pas trompés et quand sont arrivés en Chine les Missionnaires bouddhiques ils ont trouvé leurs croyances analogues à celles de Lao-Tzeu, ils avaient appelé 道士 Tao-Che les disciples du philosophe; ils nommèrent 道人 Tao-Jen les prêtres bouddhiques, constatant que les uns et les autres suivaient les lois de ce que Lao-Tzeu intitulait le Tao.

Il serait intéressant de relire les grands penseurs de l'humanité avec la préoccupation d'y trouver des idées que Lao-Tzeu pourrait revendiquer; les rencontres seraient nombreuses; en notes j'en ai indiqué quelques-unes, mais on en pourrait faire une ample moisson et l'on peut dire que le cerveau de ce grand sage incompris a été traversé par des conceptions qu'auraient acceptées Çakya-Mouni, Pythagore, Platon, Aristote, Tacite, les Evangélistes, Voltaire, Proudhon et beaucoup d'autres.

III.

Sektions-Sitzungen.

I. Sektion.

Religionen der sogen. Naturvölker.

W. H. R. Rivers (Cambridge).

The Religion of the Todas.

(Résumé.)

A brief account has been given elsewhere*) of the elaborate religious ritual of the Todas which centres round the dairy in which the milk of the sacred buffaloes is churned. An account has also been given**) of the formulae which are recited in the course of the dairy ceremonial; formulae, probably of the nature of prayer, in which the names and acts of Toda gods may be mentioned.

These gods are anthropomorphic beings who are believed to have lived in this world much as the Todas live now, having their dairies and their buffaloes and coming from the hills, on which they lived to meet together in council. The number of the gods is very great. The Todas speak of "the 1600 gods, the 1800 gods", using these words in the sense of "a great number".

The first of the gods was Pithi who was born in a cave. His son, Ön, was the creator of the Todas and their buffaloes. After a time, Ön went away to rule over Amnodr, the world of the dead, and the Todas were then ruled by the goddess Teikirzi, who is believed to have been the originator of the chief social and religious institutions of the people.

*) Man, 1903, p. 175.
**) Folk-Lore, 1904, vol. XV, p. 166.

The number of the gods has been increased at time by the addition of deified men. The chief of them is Kwoto who by the exertion of miraculous powers was acknowledged by the gods to be their superior.

At the present time the gods are not seen by man, though they are still believed to inhabit the hill-tops, and it would seem, that they are becoming unreal beings to the Todas. Nevertheless there is little doubt that the formulae of the dairy ceremonial are intended to appeal to the gods for blessings on the people and their buffaloes and any misfortune is ascribed to the anger of the gods who are believed to express their will by the mouths of diviners called *tenol* or god-men.

The majority of the Toda gods would seem to be hill deities of the same kind as those common in Dravidian mythology but more developed. There are two river gods and one personifying a bubbling pool but there is no evidence that any of the Toda deities are personifications of the forces of nature. In their dairy ceremonial the Todas reverence the sun and light but here again there is no evidence which would lead to the identification of any deity with the sun.

There is also no evidence of any relation between the Toda religion and ancestor worship. The dead are believed to go to the world of Amnodr and to return thence after a time to live again as men. Certain men have been deified but as heroes, not as ancestors.

It is obvious that this religion is far from being of a primitive kind. Have the Todas elaborated this religion with its complex ritual during a long period of isolation on the Nilgiri hills, or do they possess the remnant of some developed religion which they brought with them from elsewhere? There is much to be said in favour of the latter possibility, but the evidence is not sufficient for a positive answer.

Paul Berthoud (Neuchâtel).

La Religiosité des Ba-Ronga.

(Résumé.)

Le clan des Ba-Ronga fait partie d'une grande tribu bantou qui habite la côte orientale de l'Afrique, dans le territoire portugais qui a pour port de mer Lourenço Marques.

Notre étude a pour objet la religiosité, autrement dit la capacité religieuse de ce clan, pris comme type de la tribu.

Qu'il soit bien entendu que nous ne parlerons pas ici des superstitions des Ba-Ronga; car il faut distinguer avec soin ces deux domaines, religion et superstition. Sans doute, ils sont parfois plus ou moins unis dans certaines pratiques; mais, en réalité, ils ne se confondent pas. Plus on pénètre dans l'intimité de ce peuple primitif, plus la nécessité de cette distinction s'impose à l'esprit, à mesure que s'accroît le nombre des faits observés. Il ne serait donc pas scientifique de faire passer sous le nom de religion toutes les pratiques superstitieuses, et encore moins de donner comme superstitions les coutumes religieuses d'un peuple. A ce propos, il faut déplorer que la confusion des deux domaines règne dans un aussi beau livre que le Manuel de l'Histoire des Religions de Mr. Chantepie de la Saussaye.

Si nous voulons nous faire une idée juste de la religiosité des Ba-Ronga, il faut que nous l'étudiions d'abord à l'état primitif, ensuite dans ses rapports avec les importations étrangères.

Les actes religieux sont si rares chez les Ba-Ronga qu'on pourrait, à première vue, penser qu'ils n'ont ni religion, ni religiosité. On pourrait croire qu'il n'y a chez eux que des superstitions, car ils se livrent fréquemment aux pratiques superstitieuses, et leur esprit est constamment sous la domination des idées superstitieuses.

Cependant, ils ont réellement un culte et une religion, qui sont, il est vrai, tous deux réduits à un minimum. On prie et

on adore l'esprit du défunt père de famille. On lui offre des aliments, des boissons, du tabac, des vêtements, avec la pensée de le satisfaire, afin qu'il laisse en paix les vivants. Il a le pouvoir de nuire, même de faire mourir, et l'on a peur de lui.

En somme, cette religiosité n'est guère qu'un gémissement de désespéré.

Elle n'a pas été améliorée par l'arrivée à Lourenço Marques des religions étrangères, islamisme, catholicisme, bouddhisme, etc. Mais des Ba-Ronga qui s'étaient expatriés pour chercher fortune, ont rapporté dans leur patrie le volume des Evangiles. Ils ont abandonné religion et superstitions païennes pour se livrer à l'évangélisme et adorer le Dieu des évangiles. Ils ont fait part à leurs compatriotes de leurs convictions nouvelles, et bientôt des congrégations se sont formées un peu partout dans le pays. Sous l'influence de cet évangélisme, la religiosité des Ba-Ronga a pris un essor extraordinaire. Elle a grandi, est devenue forte et vivace; elle a pris un caractère de joie communicative; elle a moralisé des gens qui avaient toujours vécu dans la licence des sauvages; elle a produit une vraie révolution.

Le mouvement s'étend et s'accentue de jour en jour. Des missionnaires y ont été envoyés pour le diriger et l'organiser. Aujourd'hui il y a plus de cinq mille personnes qui ont déclaré se rattacher à l'évangélisme, et qui, dans l'année 1903, ont donné au-delà de 23,000 francs en offrandes volontaires pour parer aux frais de leur culte.

Dès lors, on peut dire que la religiosité des Ba-Ronga ne le cède en rien à celle des autres branches de la famille humaine.

Bibliographie: Bulletin missionnaire, mensuel, chez Georges Bridel & Cie., Lausanne. Les Ba-Ronga, par H. A. Junod, dans le Bulletin de la Société de Géographie de Neuchâtel, Suisse; tome X, 1898. Les Nègres Gwamba, par Paul Berthoud; 1896; chez Georges Bridel & Cie., Lausanne.

Elie Allégret (Talagouga, Congo Français).

Les idées religieuses des Fañ (Afrique occidentale).

(Résumé.)

Les Fañ, ou Pahouins encore anthropophages, sont un des peuples les plus importants de la grande famille Bantu: venant du N. E. ils ont envahi récemment tous les territoires compris entre le 4° lat. N. et le cours de l'Ojõoné, d'une part, entre le 11° long. E. et la mer d'autre part.

Il faut distinguer dans leurs idées religieuses les pratiques fétichistes — moins développées que chez leurs voisins — et les croyances proprement religieuses.

I. Pratiques fétichistes.

On peut ranger les pratiques fétichistes en 3 groupes:

a) Interdictions — Envoûtements.

b) Fétiches proprement dits.

c) Crainte des esprits — Culte des ancêtres.

Toutes ces pratiques fétichistes semblent reposer:

1°. Sur la croyance en la survivance de l'âme et en la possibilité d'établir un lien réel, substantiel, entre les esprits des morts et les hommes, soit par des invocations soit à l'aide de parcelles des corps qui leur ont servi de demeure tangible.

2°. Sur une généralisation hâtive d'un rapport réel ou supposé entre 2 phénomènes observés, et sur un lien mystérieux qui subsisterait entre les parcelles des corps et ce corps lui-même.

II. Croyances religieuses.

Les Fañ croient à l'existence d'un Etre supérieur, Nzame, créateur de tout ce qui existe.

— Ce nom, qu'on retrouve chez les autres peuples Bantu du Congo Français, est suivi chez les Fañ de 4 adjectifs qualificatifs qui signifient: le Tout Puissant, le Souverain Juge, le Roi des Rois, le Père de la vie.

— Une série d'antiques légendes expliquent que Dieu et les hommes vivaient réunis au commencement, mais à cause de l'esprit de désobéissance des hommes, Dieu les a quittés et ils sont restés seuls.

On retrouve donc chez ces Fañ, qui n'ont encore subi aucune influence européenne, des croyances religieuses sous-jacentes aux pratiques fétichistes et supérieures à celles-ci.

Obiger Vortrag ist vollständig erschienen in der Revue de l'Histoire des Religions, 1904.

Professor Dr. C. **Keller** (Zürich).

Religiöse und profane Malerei in Abessinien.

(Résumé.)

Die afrikanische Kunst tritt zeitlich sehr frühe auf und lässt eigenartige Erzeugnisse bei sehr verschiedenen Rassenelementen erkennen. Sie ist teils autochthon, teils von aussen her entlehnt. Letzteres gilt für die Malerei in Abessinien, die wir als eine Art Relict der alten byzantinischen Malerei ansehen müssen; sie tritt als Begleiterscheinung religiöser Vorgänge in Aethiopien auf. Historisch lässt sich nachweisen, dass gegen das Ende des 4. Jahrhunderts zahlreiche griechische Mönche aus Byzanz durch das Niltal nach Aethiopien vordrangen und dort in Klöstern die Malerei pflegten. Noch heute sind Bildereien auf Kirchen und Klöster beschränkt, während das abessinische Wohnhaus niemals mit solchen geschmückt wird; selbst der Kaiser pflegt seinen Palast nicht damit zu schmücken. Der Vortragende gibt eine Reihe von Proben abessinischer Kunst. Die religiöse Malerei hält sich meist streng an das byzantinische Vorbild; dagegen hat sich daraus auch eine profane Malerei entwickelt, die einen spezifisch aethiopischen Charakter erlangt und sich in der Darstellung aufregender Scenen

gefällt (Schlachten, Überfälle durch Räuber, Scenen bei Überschwemmungen u. dergl.). Die Technik hält an der alten Temperamalerei fest, die Farben sind meist sehr wirkungsvoll. Bei dem konservativen Charakter des Bergvolkes dürfte sich jene afrikanisch-byzantinische Kunstinsel noch längere Zeit erhalten.

Dr. **Michael von Zmigrodski** (Sucha bei Krakau).

Der Totemismus.

(Résumé.)

Autor stellt vor allem die These auf, dass wenn ein Volk einen Gebrauch nicht versteht, oder, wenn er für die Einfalt des betreffenden Volkes zu kompliziert ist, das beweist, dass dieser Gebrauch importiert ist. Von dieser Prämisse aus wendet sich Autor an die totemistische Bevölkerung Australiens und führt eine Reihe Beweise für ihre Roheit und Einfalt an, wobei sich immerhin einige sonderbare Begriffe finden, z. B. der einer edlen und unedlen Geburt, was sich nur bei der höheren Civilisation entwickeln kann. Das Auffallendste in dieser Richtung finden wir in der Religion.

Ihr religiöses System ist in grossen Zügen folgendes: In der Urzeit (Alcheringa) als alles mit dem Meerwasser bedeckt war, kam aus der Erde heraus ein Halbtier-Halbmensch (Inapertwa). Aus dieser Zeugungskraft, die der Erde immanent ist, sind an verschiedenen Orten verschiedene Inapertwa entstanden, aus denen mit der Zeit Tiere und Menschen geworden sind, so dass schliesslich die Leute den Tieren jener Gegend verwandt sind. Die Tiere sind ihr Totem. Die Naturkraft wirkt immer mit derselben Macht, und im Falle, dass z. B. das Geschlecht des Adler-Totems total ausgestorben ist, kann eine Frau, in der Adler-Totem-Gegend verweilend, sogar ohne irgend welche Zutat eines Mannes, nur

kraft des dort waltenden Totems schwanger werden, und das Kind wird als Erneuerer des Adler-Totem-Geschlechtes betrachtet. (Baldwin Spencer — The Native Tribes of Central Australia London 1899, pg. 263.) Am Tage seiner Volljährigkeit kommen die Vorsteher aller Totems zu dem Knaben und erweisen ihm die höchsten Ehren.

In anderen Gegenden lässt sich der Totemismus nicht im Systeme darstellen, doch überall sind verschiedene Punkte, die an das australische anknüpfen. Überall glaubt man, dass alle Wesen aus der Erde erwachsen sind, dass ein Weib ein Tier zur Welt bringen kann, welches später die Menschen erzeugt. Selbstverständlich schaden dann die betreffenden Tiere diesen Menschen nicht. Überall glaubt man an die Verwandlung und an die Prototypen der Tiere, die nicht auf der Erde verbleiben. In jedem Tiere ist eine Incarnation Gottes. Die höchste ist natürlich der Mensch, weswegen der Eingeborene dem Töter eines Tieres vorwirft: „Du hast mein Totem, meinen Bruder, meinen Vater erschlagen", aber den Menschen töten heisst ta atua, was bedeutet „den Gott töten." (Frazer, J. G. Le Totémisme. Paris 1898. pg. 83.) Die ganze Natur zerfällt in die Phratrien, die besondere Totems haben, aber der Mensch, ein Teil Gottes, hat die Macht der oder jener Phratrie anzugehören, nur soll die Mutter über dem Kopfe des Kindes das geheimnisvolle Totemwort mit der religiösen Weihe aussprechen. (Frazer pg. 109.)

Das Angeführte beweist den Zusammenhang des Totemismus mit dem Pantheismus. Da nun die anthropologischen und geographischen Studien zeigen, dass die kulturellen Einflüsse von Indien nach Australien gekommen sind, ist schliesslich der Totemismus Australiens ein verkommener Pantheismus.

Die Anwesenheit des Totemismus in Afrika und Amerika erklärt der Autor mit den Völkerwanderungen, von denen wir wissen, dass sie stattgefunden haben, wenn uns auch über ihr Wann? und Wie? fast nichts bekannt ist. — Der Autor weist auf eine Reihe von identischen Erscheinungen hin, die sich auf den entferntesten Stationen finden, z. B. die Suastika auf den Dreiecken des Pudendum in der verbrannten Stadt am Hujarlik und

bei den heutigen Frauen in Brasilien. — Die linguistischen Studien weisen auf Verwandtschaften von Egypten bis Mexiko. — Je weiter sich der Totemismus von seinem Zentrum entfernt, desto mehr verliert er seinen religiösen Charakter. In Afrika und Amerika geht er in eine Gaumarke über.

Das letzte Wort des Obengesagten ist, dass der Totemismus kein kultureller Ausgangspunkt, sondern im Gegenteil ein verkommener Ausläufer einer höheren Kultur ist.

II. Sektion.

Religionen der Chinesen und der Japaner.

Missionar **Martin Maier** (Bern).

Sind die Chinesen religiös indifferent?

(Résumé.)

„Sind die Chinesen religiös indifferent?" Schon der Reichtum an Religionen und religiösen Bräuchen, wie wir ihn in China finden — neben der Urreligion der Chinesen und dem auf diese sich gründenden Konfuzianismus sind zu nennen: der Taoismus und Buddhismus, der Islam, die jüdische und die christliche Religion — antwortet auf diese Frage mit nein. Denn ein Volk, das eine solche Fülle von religiösen Gebilden aufweist, kann in Bezug auf Religion nicht indifferent sein. Und in der Tat spricht auch das religiöse Leben der Chinesen zunächst für Verneinung der Frage unseres Themas. Denn wer je Gelegenheit hatte, diesem Volke in täglichem Verkehr näher zu treten, muss bezeugen, dass sein ganzes Leben mit Religion durchwebt ist. Diese spielt nicht nur bei Vorkommnissen und Feiern von familiärem Charakter, wie Geburten, Hochzeiten und Todesfällen eine Rolle, sondern auch viele Staatsaktionen, ebenso die grossen Jahresfeste und nationalen Gedenktage sind mehr oder weniger mit religiösem Beiwerk umgeben. Und da es beim Konfuzianismus, als der eigentlichen Staatsreligion einen Priesterstand nicht gibt, so treten hier der Kaiser und die Beamten, im engeren Kreise

die Stammes- und Familienhäupter bei religiösen Verrichtungen als handelnde Personen auf.

Doch trotz dieser amtlichen Vertretung nimmt das chinesische Volk bezw. der Einzelne auch persönlich Stellung zu den verschiedenen Gottheiten, und sowohl das häusliche wie auch das geschäftliche Leben des Chinesen liefert den Beweis, dass tausend Fäden ihn an die unsichtbare Welt knüpfen. So unternimmt er nichts von Bedeutung: weder beginnt er mit dem Bau eines Hauses, noch eröffnet er ein Geschäft, noch tritt er eine Reise an — ohne religiöses Zeremoniell. Dann hat in China jeder Kaufmann in seinem Laden einen Altar für den „Gott des Reichtums", von dem er guten Geschäftsgang und Mehrung seines Vermögens erwartet, und dem er deshalb auch fleissig Opfer darbringt. Auch der Landmann wendet sich an die Götter und erbittet von ihnen Segen und Gedeihen für seine Fluren. Ebenso hat der Schiffer auf seinem Fahrzeuge eine Kultusstätte, und nie wird er sich abends zur Ruhe begeben, ohne vorher dem Fluss- oder Meergott zu Ehren einige Räucherstäbchen angezündet zu haben. Auch alle übrigen Berufsarten haben ihre besonderen Schutzheiligen, ja sogar Diebsgesindel und Rebellen suchen zum Gelingen ihres Vorhabens die Unterstützung gewisser Götter nach.

Doch welch wichtiger Faktor die Religion bei den Chinesen ist, zeigt sich namentlich in Zeiten der Not. Ist jemand krank, dann ist kein Weg zu weit und keine Summe zu hoch, wenn es gilt, sich der Hilfe der Götter und Geister, der Zauberer und Wahrsager zu versichern. Herrscht Trockenheit im Lande, dann holt sich eine Familie oder auch eine ganze Dorfgenossenschaft irgend ein berühmtes Götzenbild aus seinem Tempel und zieht mit diesem in feierlicher Prozession durch die Felder und bittet um Regen. Auch sonst bei grossen Heimsuchungen, wie Krieg, Revolutionen, Überschwemmungen und Seuchen strebt man durch Bittgänge, etwa auch durch allgemeines Fasten das Unglück abzuwenden.

Einen religiösen Charakter trägt auch das sogenannte „Gutes tun" der Chinesen. Unter diesem verstehen sie das, dass man aus eigenen Mitteln oder auch mit kollektiertem Gelde Wege

repariert, Brücken baut, die Heimatlosen begräbt, Reis an die Armen verteilt u s. w. Manche Chinesen, natürlich vor allem die Reichen, suchen sich durch diese „verdienstlichen Werke" die Gunst des Himmels zu erkaufen. Auch die vielen Vegetarier in China lassen sich von religiösen Motiven leiten. Sie verpflichten sich, sei es für ihr ganzes Leben, sei es nur für gewisse Tage, auf den Fleischgenuss zu verzichten. Durch dieses freiwillige Fasten glauben sie sich ein Anrecht auf den „westlichen", d. i. indischen, buddhistischen Himmel zu sichern.

So finden wir beim chinesischen Volk eine rege Entfaltung religiösen Lebens, und zwar nicht etwa nur bei dem ärmeren Teil der Bevölkerung, sondern auch bei den Reichen und Vornehmen. Wenn wir daher nach dem bisher Gesagten nochmals die Frage stellen: „Sind die Chinesen religiös indifferent?", kann die Antwort nur verneinend lauten.

Doch wie kommt es, dass trotz der angeführten, unleugbaren Tatsachen viele Kenner Chinas mit Nachdruck die Ansicht vertreten, die Chinesen seien religiös indifferent? Dies rührt daher, dass jenen Tatsachen Beobachtungen anderer Art entgegenstehen, die tatsächlich religiöse Gleichgültigkeit bei diesem eigenartigen Volke dartun.

Auffallend ist schon der Umstand, dass in China drei Religionen: der Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, die ihrem Wesen nach durchaus unvereinbar sind, nebeneinander bestehen und staatliche Anerkennung geniessen. Und zwar ist dies nicht so zu verstehen, als ob die Anhänger dieser Religionen drei verschiedene, getrennte Religionsgemeinschaften bildeten, so dass man die einen als Konfuzianer, die andern als Taoisten oder als Buddhisten bezeichnen könnte, sondern der Chinese ist sowohl das eine wie das andere. Im gewöhnlichen Leben bekennt er sich zum Konfuzianismus; ereilt ihn ein Unglück, dann nimmt er seine Zuflucht zum Taoismus; und wenn es zum Sterben geht, wirft er sich dem Buddhismus in die Arme.

Ebenso bezeichnend wie diese Religionsvermengung und damit zusammenhängend ist die Tatsache, dass sich bei der Priesterschaft, bezw. den Vertretern dieser drei Religionen, die doch

die berufenen Hüter und Mehrer ihrer besonderen Religionen sein sollten, auch nicht das leiseste Anzeichen von Fanatismus findet, so dass sie sich etwa gegenseitig bekämpften und einander Konkurrenz zu machen suchten. Es ist schon versucht worden, diese Zustände als einen Vorzug hinzustellen gegenüber den vielen Religionsstreitigkeiten namentlich des Abendlandes. Indes so sehr die letzteren zu beklagen sind, darf man trotzdem einem Religionsfrieden, wie er in China herrscht, nicht das Wort reden; ist er ja doch das untrügliche Kennzeichen von religiöser Gleichgültigkeit, religiösem Tod.

Zu dem gleichen Schluss berechtigt auch die grosse Unklarheit, die man bei den Chinesen in religiösen Dingen findet. Diese ist zwar teilweise auf den Mangel an Religionslehrern, an Theologen, zurückzuführen. Es konnte sich so keine Dogmatik ausbilden, auch bleibt das chinesische Volk ohne religiöse Unterweisung. Doch dieses begehrt eine solche auch gar nicht, es verspürt nicht das geringste Bedürfnis, tiefer in den Sinn seiner Religionen einzudringen.

Im Zusammenhang mit dieser religiösen Unwissenheit steht die Pietätlosigkeit und Geringschätzung, mit der die Chinesen ihre Götter behandeln. Sie machen sich über dieselben lustig, spielen ihnen gelegentlich einen Streich, suchen sie zu hintergehen, manchmal auch zu bestechen, ziehen sie zur Rechenschaft und nehmen für gewöhnlich auch nicht die mindeste Rücksicht auf sie, nicht einmal bei feierlichen Anlässen.

Aus diesem Verhalten gegen die Götter erklärt sich auch die gänzliche Vernachlässigung der Heiligtümer. Welchen Schmutz und Morast birgt so ein chinesischer Tempel! Da ist niemand, der Ordnung hält: Hunde, Hühner, Kinder, Aussätzige, Bettler und alles mögliche Gesindel treiben sich ungestört in diesen Hallen herum. Und was von den Tempeln gilt, findet auch Anwendung auf die Ahnenhallen und die Gräber. Die ersteren dienen vielfach als Arbeitsstätte für den Zimmermann, für wandernde Korbflechter und Schuhflicker: man hängt dort die Wäsche auf und bringt darin das Stroh und die Reismühle unter. Die Gräber, die doch sonst eine wichtige Rolle spielen, werden als

Dreschtennen und Trockenplätze benützt; sie sind der Tummelplatz der Jugend und ein beliebter Sammelpunkt für Leute, die nichts zu tun haben und gerne ein Plauderstündchen halten möchten.

Da nun der Chinese schon vor seinen Göttern und Heiligtümern so wenig Scheu und Ehrfurcht bekundet, so kann es nicht mehr wundernehmen, wenn man sieht, welche Verachtung er auch der sogen. Priesterschaft gegenüber zur Schau trägt. So ein buddhistischer Bonze ist für ihn ein Ausgestossener, ein einfältiger, geringer Mensch, mit dem zu verkehren oder auch nur zu reden, er in gewöhnlichen Zeiten unter seiner Würde hält. Und von dem Einfluss und der Macht, welche die Priester anderwärts besitzen, ist bei diesen Leuten auch gar nichts zu merken.

Doch wie steht es bei den Chinesen mit der Sittlichkeit? ich meine die Sittlichkeit im weitern Sinne. Denn ob ein Volk wirklich Religion hat oder religiös indifferent ist, muss sich vor allem ausweisen in seinem Leben und Handeln. Manche, die etwa flüchtig mit den Chinesen in Berührung gekommen sind oder Bekanntschaft gemacht haben mit ihrem Sittenkodex, den chinesischen Klassikern, rühmen sie als sittlich sehr hochstehend. Doch ist es unschwer nachzuweisen, dass sowohl geschriebene wie ungeschriebene Gesetze nicht immer bestimmend sind für das Tun des Menschen. Auch der Chinese macht hierin keine Ausnahme; seine Moralität zeigt, dass er auch seinen heiligen Büchern und heiligen Männern im Grunde genommen ebenso gleichgültig und kühl gegenübersteht wie den Göttern und Heiligtümern. Dies ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass Konfuzius seine ethischen Forderungen nicht in Beziehung setzt zur Gottheit, der Richterin sittlicher Verfehlungen und der Quelle sittlicher Kraft. Sein eigenes Vorbild aber und der von ihm gezeichnete Idealmensch bieten weder Hilfe noch genügenden Ansporn zu sittlichem Streben. Und so lässt auch die Sittlichkeit der Chinesen tieferes religiöses Empfinden durchaus vermissen.

Alle diese Tatsachen, die ich durch weitere Beispiele noch ergänzen könnte, ergeben nun wirklich religiöse Kälte und Gleichgültigkeit. Und da die Frage unseres Themas: „Sind die Chinesen

religiös indifferent?“ bereits mit nein beantwortet wurde, so stehen wir hier vor einem Widerspruch, vor dem Gegensatz zwischen ja und nein.

Wie erklärt sich dieser Widerspruch? Die Lösung ergibt sich aus der Bedeutung des Wortes „Religion“. Diese ist, wie bekannt, das bewusste Verhältnis des Menschen zu Gott und wirkt sich aus im Gefühl, Intellekt und Willen. Für den Chinesen kommt vorwiegend, ja fast ausschliesslich die erste dieser drei Seiten religiöser Lebensäusserung in Betracht. Denn seine Religion tritt nicht im Intellekt zu Tage, was aus seiner Religionsvermengung, dem Mangel einer Dogmatik und der damit verbundenen Unklarheit seiner religiösen Vorstellungen ersichtlich ist. Sein religiöses Empfinden erstreckt sich auch nicht auf den Willen, denn er fühlt sich in seinem sittlichen Verhalten durch keine göttliche Norm gebunden. Und so prägt sich die Religion des Chinesen einzig im Gefühl aus: er trägt in seinem Innern die unmittelbare Gewissheit von der Existenz übernatürlicher, höherer Wesen. Diese sind nun aber für ihn weniger höhere sittliche Wesen, als vielmehr höhere Mächte, höhere Kräfte. Aus diesem Grunde ist auch sein Kultus eigentlich nicht Anbetung, Verehrung, sondern derselbe hat ganz den Charakter einer Leistung — er will sich durch seine Opfer und Gebete, sein „Gutes tun“ und Fasten die höheren Mächte verpflichten, dienstbar machen.

So kann man dem Chinesen einerseits Religion nicht absprechen. Er steht tatsächlich in Beziehung zu Gott, bezw. zu höhern Wesen, fühlt sich von diesen abhängig, legt einen grossen Eifer an den Tag im Darbringen von Opfern und befolgt gewissenhaft das Ritual. Aber seine Religionsübung ist durchaus vom Utilitarismus bestimmt, weshalb es ihr auch an Wärme und Andacht gebricht. Und dann hat sich sein religiöses Leben sehr einseitig entwickelt, insofern sein inneres Empfinden keinen theoretischen Ausdruck fand in einem Lehrsystem, auch nicht zurückwirkt auf Leben und Sitte, sondern sich nur in kultischem Brauch äussert. Es haben also sowohl diejenigen recht, die dem Chinesen religiösen Indifferentismus vorwerfen, als auch die andern, die ihm Religion zuerkennen, und die Frage: „Sind die Chinesen religiös indifferent?“

kann somit bejaht und verneint werden, je nachdem man die eine oder andere Seite religiöser Auswirkung: den Kultus oder die Lehre oder die Moral betont.

In extenso ist obiger Vortrag erschienen im Missionsmagazin, 1904, No. 11.

Missionar **Otto Schultze** (Darmstadt).

Die Bedeutung der Magie im Leben der Chinesen.

(Résumé.)

Die Magie ist in China durchaus nicht nur ausländischen (namentlich indischen) Einflüssen zuzuschreiben. Sie ist vielmehr ein folgerichtiges Ergebnis der ursprünglich chinesischen Natur- und Weltanschauung. Sie ist von Alters her ein wesentlicher Teil des chinesischen Geisterkultes.

Himmel, Erde und Mensch, die drei Coincidentien des Kosmos, können nicht ohne einander gedacht werden. Sie entstehen mit und durcheinander. Sie sind ein Produkt der rastlos tätigen männlichen und weiblichen Dualkraft in den 5 Substraten, aus denen das All besteht. Diese: das Metallische, Pflanzliche, Feurige, Wässerigflüssige und Erdiglehmige bekämpfen und verzehren oder erhalten und ernähren einander. Als Himmlische, Menschliche und Irdische stehen sie in gegenseitiger Abhängigkeit und Subordination. Die Himmlischen, repräsentiert in den 5 Planeten, korrespondieren mit den Irdischen (Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde, 5 Grundfarben und 5 Geschmacksrichtungen) und mit den Menschlichen (Lunge, Leber, Herz, Nieren und Magen). Infolge der Subordination haben alle Dinge eine erhabene Essenz und eine niedere Substanz. Glück und Wohlergehen beruht in der Harmonie, dem Gleichgewicht. Auch die allem immanierenden

Geister sind als himmlische, irdische und menschliche, bald mit Einsicht und Selbstbestimmung als freie Wesen, bald als blosse Naturkräfte oder als die Quintessenz der Dinge gedacht. Sie wirken durch Alles in Allem, bald subordiniert, bald coordiniert. Über ihr Wesen ist sich der Chinese selbst nicht klar, doch wähnt er sich immer und überall von ihnen umgeben, beeinflusst und bedroht. Seine Unkenntnis physikalischer Gesetze und Vorgänge, seine gedrückte, soziale Lage, seine Furchtsamkeit und Leichtgläubigkeit, seine kleinlich spekulierende Veranlagung, sein hinterlistiger, versteckter Charakter disponieren ihn zu der viel versprechenden Magie.

Von altersher hat sich der degenerierte Taoismus mit Überwindung des Todes und der Dämonen durch magische Mittel befasst. Der Kaiser Hwang-Ti (um 2697 v. Ch.), den die Taoisten als eigentlichen Stifter ihres Glaubens beanspruchen, sei ohne den Tod zu sehen auf dem Drachen entrückt worden. Acht „Unsterbliche“ oder Genien lässt die Sage von Tung Wang Kung dem „östlichen Kaiservater“ (auch Muh Kung „Baumonkel“ genannt) und der Si Wang Mu „westlichen Kaisermutter“ im paradiesischen Gefilde unter dem „Lebenspfirsichbaum“ am „Juwelensee“ abstammen, von denen Chung Li K'üan im Besitze des Geheimnisses zur Erlangung eines Dauerlebens, eines Pulvers der Verwandlung und anderer magischer Kräfte gewesen sei. Chang Kwoh ritt einen weissen Maulesel, der 1000 Meilen in einem Tage zurücklegte, zusammengefaltet und in die Reisetasche gesteckt werden konnte. Lieh Tsze (auch Lieh Yü-K'ow) um 400 v. Ch. liess Schwalben gelegentlich zu Fröschen und Feldmäuse zu Wachteln werden. Chong Tsze ein Zeitgenosse des Mencius träumte, er sei ein Schmetterling. Als er erwachte, frug er sich: „War die Vorstellung, ich sei ein Schmetterling, Traum oder Wirklichkeit, oder bin ich nun ein Schmetterling und träume ich sei Chong Tsze?“ — Zur Zeit des She Hwang Ti, der anno 219 v. Ch. unter dem Magier Sü She eine Gesandtschaft nach den P'ėng Lai Inseln abordnete, um das Lebenselixir zu holen, legten sich die Magier den Titel „wahrhafter Mensch“ bei und rühmten sich der Beherrschung der Naturkräfte. — Wu Ti (der früheren

Han-Dynastie) von 140—86 v. Ch. unternahm mit dem Magier Li Shao Kün selbst eine Reise nach den Feeninseln. — Chang Tao Ling (ums Jahr 34 p. Ch.) gilt als der erste taoistische Papst und grösste Magier. Die Magier und Brüder Chang Kioh und Chang Pao stürzten mit Hülfe der Genossenschaft vom gelben Turban ums Jahr 200 die Han-Dynastie. Hu Kung „der Topfonkel“ lebte im 3. und 4. Jahrhundert und soll sich bei Sonnenuntergang in einen Kürbis zurückgezogen haben. Der Kaiser T'ai Wu Ti (424—452 p. Ch.) erhob einen Magier K'ow Ken She zum kaiserlichen Ratgeber. Der Kaiser Kao Tsung, der anno 666 p. Ch. den Lao Tsze als „obersten Herrscher des dunklen Ursprungs“ in den Götterstand erhob, verlangte sogar von seinen Tributpflichtigen das Studium des Taoismus. Im 9. Jahrhundert soll der Magier Hien Yüan Tsi die Gabe der ewigen Jugend besessen haben, vermittelst deren er holde Jungfrauen in abschreckende alte Weiber und umgekehrt verwandelte. Lü Yen, vom 12. Jahrhundert an als das „unvermischte männliche Prinzip“ verehrt und heute noch der Gott der Barbiere, soll mit magischem Schwert das Reich von Drachen, Dämonen und anderen Ungeheuern befreit haben.

Schon zur Zeit der T'ang-Dynastie entstand das heute noch weitverbreitete und viel gelesene Buch „Sammlung der 10,000 Schwarzkünste“, ein Ratgeber der Magie. Auch in den Klassikern wird der Magie gleichsam ein Passierschein ausgestellt. Obwohl in der neueren Zeit der Kaiser Tsung Tĕh (1636—1644) einen Erlass gegen Taoisten, Magier und andere Häretiker richtete und K'ang Hi (1662—1723) die schärfsten Strafen über die Geheimmittelverbreitung der Magier und Taoisten verhängte, blüht die Magie nach wie vor in China. Das kaiserlich astronomische Kollegium gibt alljährlich einen Almanach, das Ergebnis astrologischer Wahrnehmung mit Ratschlägen heraus, der fleissig studiert wird. Die oben aufgeführten Anekdoten sind Gemeingut des Volkes. In Novellen spielt die Kabbalistik eine grosse Rolle. Genossenschaften sorgen für Pflege und Verbreitung der magischen Kunst. Der Boxeraufstand 1900 ist ein drastisches Beispiel für die Macht der Magie im chinesischen Volksleben bis auf den heutigen Tag.

Die Ausübung der Magie ist nicht nur keinem verwehrt, sondern sie ist zur Festigung ihres Ansehens von vielen begehrt. Berufsmässig von Einzelnen oder in Genossenschaften oder aber nur gelegentlich wird sie betrieben. Keinem Heiden ist sie fremd. Sie fehlt in keinem Hause. Man misst ihr grosse Bedeutung zu bei Geburt und Pflege des Kindes, im Brautstand, bei Hochzeiten und allen Wechselfällen des Lebens. Wohnräume und Personen sucht man durch die mannigfachsten, zauberbrechenden oder zauberkräftigen Dinge zu schützen. Wenn die ärztliche Kunst versagt, nimmt man bei Krankheiten der Menschen und der Haustiere fast ausnahmslos zu ihr seine Zuflucht. Die private Ausübung der Magie wird unterstützt durch die berufsmässigen Magier. Taoistenpriester befassen sich mit ihr als Exorzisten, Beschwörer, Alchemisten, Unglück- und Geisterbanner, die Bonzen nur gelegentlich durch Herstellung und Vertrieb von Zaubermitteln, Veranstaltungen bei Seelenmessen u. s. f. Taschenspieler und „fahrendes Volk" erwerben sich mit Zauberei ihren Unterhalt. Durch den Thung Schin und die Sen pho befragt man Geister und Tote, entbindet Seelen. Zauberer, Wahrsager, Lebensrechner, Physiognomiker und Tagewähler schlagen an allen frequenten Plätzen ihren Sitz auf oder durchziehen als blinde Bettler, ihr Glöcklein ertönen lassend, das Land. Barbiere und Bauschreiner stehen unter den Handwerkern im Rufe der Zauberei, geben vor, Leute verhexen oder dem Bauherrn einen zauberischen Schabernak spielen zu können.

Unter den Zaubermitteln steht oben an das aus Holz, Eisen oder zusammengebundenen Münzen hergestellte Zauberschwert. Der taoistische Papst soll mittelst seines Zauberschwerts tausende von Dämonen in langen Reihen irdener Krüge auf dem Lyung-Fu-Berge gebannt und gefangen halten. Der auch in Indien und Persien gebräuchliche Zauberspiegel soll in den Stand setzen, das wahre Wesen der Dinge zu erkennen, in Tiergestalt erscheinende Geister zu entlarven, Geisteskrankheiten zu verhüten und zu heilen. — Auf Blätter, Papier oder Stoff geschriebene, gemalte, gedruckte oder gestempelte aus grotesken, wunderlichen Figuren, verschnörkelten einzelnen oder kombinierten,

in einander verschlungenen, unleserlichen Schriftzeichen und Zauberformeln bestehende Amulette trägt man im Rockzipfel, in Säckchen von rotem Stoff eingenäht, auf dem Leibe, um den Hals, ums Handgelenk an Schnüren, bringt sie an im Haar, im Zopf, an der Bettlade, klebt sie an Wände, Läden und Türpfosten, schickt sie verbrannt den Verstorbenen nach, gibt sie als Asche in Flüssigkeiten den Kranken, steckt sie an Hölzchen in die Felder und Saaten, befestigt sie an Bäumen und in Ställen. Als Talisman gelten die wunderlichsten Dinge wie: Goldschnüre, Münzen, Nephritschnitzereien, Schweinezähne, Tigerkrallen, rote Tuchfetzen, Kettchen, Ringe und Anhängschlösser. Den chinesischen Schriftzeichen wird an sich magische Kraft zugeschrieben. Aengstlich sammelt und verbrennt man daher alles beschriebene oder bedruckte Papier. Das Schriftzeichen für Tiger, auf die Ohrspeicheldrüsengeschwulst, welche vom Geiste eines Schweins verursacht sein soll, geschrieben, tut Wunder! — In grossen Dimensionen auf rotes Papier geschriebenen Zeichen „für Glück", „Langlebigkeit" und „Geist" erzeigt man Verehrung und hofft von ihnen Schutz gegen böse Einflüsse. Darstellungen des Drachen, des Tigers, des Phönix, der Fledermaus, des Einhorns, des bekannten Oktogramms aus „dem Buch der Wandlungen", Grabstätten, Schutzmauern, Pagoden und einzelstehenden Bäumen schreibt man Glück zuwendende, Unglück abwendende und die Harmonie herstellende Wirkung zu. Mit frischem warmem Blut, von dem es schon im Buch der Riten heisst: „Wenn der Ahnentempel fertig, bestreicht man ihn mit Blut, das Bestreichen des Hauses aber mit Blut ist der Weg zur Vereinigung mit den lichten Geistern", bespritzt man die Pfosten der Haustüren, um dem Bösen den Eintritt zu wehren. Die Lebenskraft des Blutes soll bei Knochenbrüchen die Konsolidierung der Fraktur herbeiführen. Durch Aufträufeln frischen Blutes der noch lebenden Blutsverwandten auf die Knochen der Verstorbenen stellt man, wenn dasselbe eindringt, die Verwandtschaft fest. Vogelfedern sollen, mit frischfliessendem Blute getränkt und unter Zauberformeln fliegen gelassen, überall hin Tod und Verderben bringen. Geschnitzte oder aus Papier geschnittene von den Bauschreinern mit ihrem eigenen Blute getränkte

Figuren bringen, in einem Hause angebracht, diesem Verderben. Exorzisten schreiben oder stempeln mit ihrem Blute auf Stirne, Nacken und Rücken der Besessenen ein zauberkräftiges Zeichen. Temporär Besessene schreiben mit ihrem Blute Amulette, verabreichen dasselbe in Wasser als Präventivmittel gegen Cholera. Der gesprochenen Zauberformel an sich wird ein Hauptanteil an der Wirkung zubemessen. Ja es gibt Vorgänge, wo die gesprochene Zauberformel das einzige Mittel ist. Gewisse Veranstaltungen und Handlungen bei bestimmten Anlässen sollen nicht sowohl die magische Kraft des Zauberers beweisen, als vielmehr auch eine durch dieselbe erzielte Wirkung in der Unterwelt veranschaulichen. So das bekannte „Feuerlaufen" und „Besteigen des Messerberges", wie es bei Seelenmessen für unversorgte, ruhelose Geister von Buddhistenpriestern vorgeführt wird. (Siehe Missionsmagazin 1898 pag. 23 und 26). Besonders veranlagte, oft ganz ungebildete Personen beiderlei Geschlechts spielen sich, temporär besessen, als Medien auf und zeigen, sonst vielleicht furchtsam und ängstlich, im Stadium der Incubation Furchtlosigkeit und Widerstandskraft, waschen sich mit siedendem Öle, lassen sich mit brennenden Weihrauchstäbchen berühren u. s. f. Zum Befragen der Toten bedienen sich die sogenannten „Halbgottfrauen" gewöhnlich einer Schüssel mit Wasser, in welchem sie den Abgeschiedenen zu sehen vorgeben; der männliche Nekromant dagegen lässt sich das Gesicht mit einer Papiermaske verhüllen oder die Augen zubinden. Er bedient sich mitunter einer hölzernen, rot lackierten Gabel, welche an der Spitze ihres Winkels einen senkrecht nach unten gerichteten Stift hat. Die beiden Schenkel der Gabel hält er in den Händen bis die Konvulsionen über ihn kommen, dann senkt sich die Gabel, der Stift berührt den auf dem Tisch ausgebreiteten feinen Sand und schreibt in diesen, den Zuckungen folgend, Schriftzeichen. Nach jedem Zeichen, das ein Assistent zu Papier bringt, wird der Sand wieder glatt gestrichen. Aehnlichkeit mit dem Tischrücken der Spiritisten hat es, wenn vorwitzige, junge Leute im 8 Monat in den Schulen, einen mit Tusch gesättigten Pinsel in einem Gegenstand, den zwei derselben lose an den Enden halten, so befestigen, dass seine Spitze einen untergelegten Bogen

Papier berührt, und dann, wenn die zunehmende Ermüdung die Arme der Beiden ins Zittern bringt, zeichenartige Figuren schreibt, welche man zu deuten sucht.

Während der Mensch in dem bisher behandelten Gebiet der Magie als Subjekt es mit irdischen und menschlichen Geistern zu tun hat, mit schamanistischen Gestalten, die eigentlich keinen anderen Zweck des Daseins haben, es sei denn dem Menschen zu schaden, und die er nach freiem Ermessen nach Massgabe seiner magischen Einsicht durch allerlei Kräfte und Mittel unschädlich oder seinen Zwecken dienstbar machen zu können glaubt, — steht er auf dem Gebiet der Astrologie und Wahrsagerei als Objekt magischer Einflüsse himmlischen Geistern gegenüber, welche das Ergebnis einer mit teleologischen Vorstellungen verbundenen Naturanschauung sind, über die er nichts vermag, denen er sich zu unterwerfen hat. Seine Betätigung dabei ist Wahrnehmung, Auslegung und praktische Verwertung der durch Vorgänge am Himmel gegebenen Omina, Mahnungen und Vorzeichen. Bei fehlschlagenden Unternehmungen lehnt man die Verantwortung ab, deckt sich mit den nicht eingetroffenen Voraussagungen. Anderenteils ist man einer lästigen auf eigener Erwägung beruhenden Beschlussfassung überhoben. Man nimmt an, dass jeder Vorgang auf Erden: im Reiche, in der Familie und im Einzelleben, am Himmel seine Vorausbestimmung und Direktive hat. Das Schriftzeichen für „Leben“ und „Befehl“ ist ein und dasselbe. Jeder Zeitpunkt und das Geschehen in demselben unterliegt den jeweiligen Konstellationen und Konjunktionen am Himmel. Jede Stunde, jeder Tag, jeder Monat und jedes Jahr ist eingereiht in den Zyklus der 60 Kombinationen, entstanden aus den 10 Himmelsstämmen, die als 5 Paare unter dem Einfluss der 5 Substrate stehen, und den 12 Erdenzeichen des chinesischen Tierkreises, die unter dem Einfluss der betreffenden Tiere stehen. Ein Zeitpunkt ist günstig oder ungünstig, je nachdem die Tiere und Substrate seiner Bezeichnung freundlich oder feindlich zu einander stehen. Beim Stellen des Horoskops werden diese Verhältnisse auf Grund der Bezeichnungen von Stunde, Tag, Monat und Jahr der Geburt ausschlaggebend. Bei Ehegelöbnissen kommt das beiderseitige Horoskop in Betracht.

Das Erscheinen eines Kometen, Sonnen- und Mondfinsternisse, die verschiedenen Phasen der 5 Planeten, der Wechsel ihrer besonderen Stellung, Farbe und scheinbaren Grösse, alles hat seine Beziehungen und Vorbedeutungen zu den Geschehnissen auf Erden. Zum Wahrsagen bediente man sich im Altertum der Schildkrötschale und der ungleich langen Stengelchen der Schafgarbe (Achillea millefolium). Heute benutzt man mit Vorliebe eine kleine Finkenart und ein mit Prophezeiungen beschriebenes Kartenspiel. Aus dem Vergleich zweier Karten, deren eine der Kunde, die andere das abgerichtete Vögelchen gezogen, tut der Wahrsager seinen Spruch.

Der ganze chinesische Volkskörper ist von alten Zeiten her in allen seinen Lebensäusserungen vom Glauben und Aberglauben an magisch wirkende, sich bekämpfende oder ergänzende Kräfte und Einflüsse durchdrungen und beherrscht. Auf diesem dunkeln Hintergrund mag uns unsere geistige Superiorität in recht schmeichelhaftem Licht erscheinen, doch vergessen wir nicht, dass die Zeiten noch nicht so weit hinter uns liegen, da ein Reuchlin die kabbalistische Kunst empfahl, ein Melanchthon die Erhabenheit der Astrologie pries, ein Chemnitz und andere die christliche Sterndeuterei mit dem Satze: „Astra regunt homines, sed Deus astra regit" rechtfertigten. Noch anno 1348 hielt man die schwarze Pest für die Wirkung der grossen Konjunktion der drei Planeten: Jupiter, Saturn und Mars. Wir finden hüben und drüben in Ost und West im Grunde dasselbe Menschenherz, für das es in der Nacht seiner Irr- und Abwege nur ein Licht gibt, das Licht dessen, der die Wahrheit und das Leben ist.

Kaikioku Watanabé (Tokio).

Der Manichäismus im alten China auf Grund buddhistischer Schriften.

(Hat zum Druck nicht vorgelegen).

Dr. **F. W. K. Müller** (Berlin).

Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder aufgefundenen Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache.

(Originalhandschriften im Berliner Museum für Völkerkunde.)

Dr. F. W. K. Müller (Berlin) berichtete unter Vorlegung von Photographien und Reproduktionen über die ihm geglückte Wiederauffindung der verloren geglaubten manichäischen Original-Literatur in den Handschriften-Resten in Estrangelo-Schrift, welche im vorigen Jahre durch die Herren Prof. Grünwedel und Dr. Huth auf ihrer Expedition nach Turfan im chinesischen Turkistan dort teils aufgekauft, teils ausgegraben wurden. Sie bilden — an Zahl etwa 800 grössere und kleinere Fragmente — jetzt einen der Hauptschätze des Kgl. Museums für Völkerkunde in Berlin. Seitdem hat sich noch ein wichtiges Bruchstück im Asiatischen Museum in Petersburg vorgefunden, welches durch Exc. Salemann publiziert worden ist. Die in dem ersten Bericht des Vortragenden (Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 11. Februar 1904) vorgetragenen Mutmassungen über den manichäischen Charakter dieser Bruchstücke sind seitdem vollauf bestätigt worden durch die Auffindung eines Bruchstückes aus dem berühmten, von Mânî verfassten Buch „Schâpûrakân“, desgleichen aus seinem „Evangelium“ und seinen „Episteln“. Ja noch mehr, es fanden sich Reste der manichäischen Kosmologie, Hymnologie, Polemik, Philosophie u.s.w. vor. Eine grössere Arbeit über alle diese kostbaren, in mittelpersischer Sprache erhaltenen Fragmente befindet sich augenblicklich im Druck und wird in dem „Anhang zu den Abhandlungen der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1904“ erscheinen.

Als Probe seien hier einige der wichtigsten manichäischen Termini technici in der Originalsprache mitgeteilt:

Dô bûn	= die beiden Prinzipien.	
rôšan	= Licht.	*rôšan zamîg* = die Licht-Erde.
târ	= Finsternis.	*târ zamîg* = die Finsternis-Erde.
Bag	= Gott,	der viereinige Vater, ὁ τετραπρόσωπος πατήρ.
rôšan	= sein Licht,	
zâvar 'ûṭ	= seine Kraft und	
žîrêfṭ	= seine Weisheit.	
pîdar	= Vater,	
pûsar	= Sohn,	
vâkhš yôždahr	= heiliger Geist.	
mâd 'î zîndagân	= „Mutter des Lebens".	
pîd 'î vazurgîy	= „Vater der Grossherrlichkeit".	
'Ôharmîzd bag (*khûrmazṭâ bag*)	= der Gott Ormuzd.	
rîman 'aharmên	= der arge Ahriman.	
qanîgrôšan	= παρθένος τοῦ φωτός.	
dvâdês šahrdârêft	= die 12 Äonen, duodecim secula des hl. Augustin.	
'adûr vazurg	= der Weltenbrand.	
frâvahr	= „der leise Lufthauch"	„die 5 Götter".
vâd	= Wind	
rôšan	= Licht	
âb	= Wasser	
'adûr	= Feuer	
frêstag	= 1) Engel, 2) Apostel.	
frêstagrôšan	= „der Gesandte des Lichts" (Mânî).	
Mânî frêstag 'îg Yîšô'	= „Manichæus Apostolus Jesu Christi" (cfr. Augustin contra Faust. Epistola XIII, 4).	
dên yôždahr	= die heilige Religion الدين المقدس.	
vicîdagân	= die Erwählten, „Electi" des Augustin, ἐκλεκτοί.	
nigôšâgân (*niyôšâgân*)	= die Zuhörer, „Auditores" des Augustin, κατηχούμενοι.	
panž 'andarz	= die 5 Gebote.	
seh mûhr	= die 3 Siegel, signacula, „mit Herzen, Mund und Händen".	
pêmôg	= Kleid,	welche dem Sterbenden erscheinen.
pûsag	= Kopfbinde,	
dêdêm	= Krone (Diadem),	

dašn prazêndân }
dašnêzâdagân } = die „Söhne der rechten Seite".

'Evangeliyôn zîndag = τὸ ζῶν εὐαγγέλιον.

Šâbûḥragân = das Buch Schâpûrakân.

pravardag = Sendschreiben, Epistel.

Dr. **B. Laufer** (China).

Zur Geschichte der chinesischen Juden auf Grund ihrer Inschriften.

(Résumé.)

Dr. B. Laufer lehnt die alte Hypothese von der Landeinwanderung der Juden nach China durch Zentralasien als historisch unbegründet ab und erweist, gestützt auf die Angaben der Inschriften selbst und der noch jetzt lebendigen Tradition, die Herkunft der chinesischen Juden aus Indien nach, eine Tatsache, mit welcher die Geschichte der Juden in Asien und in China insbesondere im besten Einklang steht. Der Vortrag wird in einem der nächsten Hefte des Globus abgedruckt werden.

III. Sektion.

Religion der Aegypter.

Emile Guimet (Paris).

Le Dieu aux Bourgeons.

(Résumé).

C'est un dieu agricole sous les traits d'un enfant. Lorsque le jeune Horus, sous sa forme romaine, fut de retour en Egypte à la suite des conquérants, les deux petits dieux se confondirent et devinrent à la fois nourriciers et protecteurs des résurrections des âmes ainsi que de celles de la nature. Pour donner une idée de l'hiver on représenta parfois le dieu aux Bourgeons comme un vieillard, mais il porte l'image d'Horus qui lui sert de double et dans le corps duquel il reparaîtra au printemps. M. Guimet soumet à l'auditoire un grand nombre de photographies.

Prof. Dr. **Ed. Mahler** (Budapest).

Die kosmologischen Anschauungen der Aegypter.

(Résumé.)

Der Vortragende bespricht die kosmologischen Anschauungen der alten Aegypter und im Zusammenhange damit die Religion, die sich in dem Sonnen-, Mond- und Sothiskult manifestiert, jener

drei Himmelskörper, welche auch in der Zeitteilung der Aegypter als Regulatoren dienten. Der Vortragende erörtert sodann den Zodiakus und glaubt an der Hand mehrerer Darstellungen, die der Zeit der XIX. und XX. Dynastie angehören, nachweisen zu können, dass die Aegypter schon im XIV. Jahrhundert v. Chr. den Zodiakus gekannt haben. Zum Schlusse weist der Vortragende auf die hohe Bedeutung hin, welche den Aegyptern im Rahmen der Kulturgeschichte der Menschheit zuerkannt werden muss.

Dr. B. **Pörtner** (Mülhausen).

Sternkult und Tierkult bei den alten Aegyptern.

(Résumé.)

Im Stern- und Tierkult treten die wesentlichsten religiösen Anschauungen des alten Aegyptens in die Erscheinung. Der Mangel an zusammenhängendem Material erschwert die Zeichnung der Grundlage für die ältesten auf unsere Frage bezüglichen Vorstellungen. Leichter zu verfolgen ist die in späteren Zeiten an verschiedenen Kultzentren Ober- und Unterägyptens sich entwickelnde Ausgestaltung der ältesten Mythen. Wie das ägyptische Volk selbst eine Verschmelzung verschiedener asiatischer und afrikanischer Rassen darstellt, so haben auch ganz verschiedene religiöse Vorstellungen in ältester Zeit sich gegenseitig beeinflusst und durchdrungen, bis sie in späteren Perioden scheinbar ein Ganzes bildeten. Der Sternkult Aegyptens darf als Urerbe der eingewanderten Asiaten angesehen werden. Dass zwischen den Sonnenmythen Babylons und denen Aegyptens ein inniger Zusammenhang besteht, zeigt eine einfache Nebeneinanderstellung des Gilgamesch-Epos mit der Osirissage. Dem ägyptischen Bauer war der Tierkult allerdings sympathischer als der Stern- und Sonnenkult, da der sinnfällige, wahrnehmbare Einfluss der ihn umgebenden

Tierwelt ihm grösserer Beachtung wert schien als die auf die Lebensschicksale des Menschen einwirkenden Sterne. Auch dann, als die Astral- und Solargottheiten in Tieren verkörpert gedacht wurden, galt die Verehrung dieser Mischgottheiten mehr dem Tiere als dem darin verkörpert gedachten Sonnengotte. Referent erörterte dann die Frage nach der Lichterscheinung, welche vermutlich dem Obelisk und der Pyramide, den uralten Wahrzeichen der Sonne, zugrunde lag; er sieht in dem Zodiakallicht das Prototyp der Sonnenstandbilder. Eingehend wurde der Symbolismus im Tierkulte späterer Perioden behandelt und daran anschliessend die Mischform eines menschlichen Leibes mit Tierkopf als Gottesbild besprochen.

Emile Guimet (Paris).

Les stèles à serpents.

(Résumé).

On les trouve dans la basse Egypte et elles remontent à l'époque de la domination romaine. Un des serpents est le génie d'Isis, l'autre le génie d'Horus. Entre eux on place souvent une divinité ou un symbole: Sérapis, Déméter, Harpocrate, le vase à libation, et on les accompagne d'attributs agricoles ou funéraires. Pour en expliquer le rôle, il vaut mieux consulter les monuments isiaques de l'Europe comme les peintures de Pompeï que les documents hiératiques de l'ancienne Egypte. A l'appui de sa démonstration, M. Guimet montre de nombreuses photographies.

Es beteiligen sich an der Diskussion die Herren Prof. Dr. Naville und Dr. B. Pörtner.

IV. Sektion.

Religionen der Semiten.

Prof. Dr. V. **Zapletal** (Freiburg, Schweiz).

Ueber den Unsterblichkeitsglauben Qohelets.

(Résumé).

Wie urteilt Qohelet über den Zustand des Menschen nach dem Tode? Dies ist eine Frage, welche die Leser des Buches Qohelet immer beschäftigte, und die von ihnen auf verschiedene Weise gelöst wurde.

1. Die meisten nahmen an, dass Qohelet die Unsterblichkeit der Seele einfach verteidige. Sie gingen dabei mehr oder weniger aprioristisch vor, indem sie nämlich sagten, dass in einem inspirierten Buche eine andere Lehre rein unmöglich wäre.

Andere meinten, Qohelet wolle 3, 19 ff. nur sagen, dass es schwer sei, die Unsterblichkeit wissenschaftlich zu begründen.

Nach einer dritten Ansicht zweifelt Qohelet an der Unsterblichkeit.

Die neueren Exegeten erklären rundweg, dass Qohelet die Unsterblichkeit leugne, weil er

a) sagt, dass Menschen und Tiere dasselbe Schicksal haben;

b) dass alles menschliche Streben erfolglos sei;

c) dass von der Zukunft nichts zu erwarten sei.

2. Ist das alles richtig? Nein! Man wirft dabei Dinge zusammen, die man gut auseinanderhalten sollte, und vernachlässigt so den guten alten Grundsatz: Qui bene distinguit, bene loquitur. Die Lösung ist sehr einfach: Qohelet hält fest an dem alt-

hebräischen Scheolglauben, aber er nimmt die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit nicht an.

Qohelet spricht von der Scheol wie die übrigen alttestamentlichen Schriftsteller: Die Toten wissen nichts (9, 5); sie haben kein Wissen und keine Weisheit (9, 10); in die Scheol begeben sich alle Hingeschiedenen (2, 14; 9, 10). Weil aber nach den alten Ansichten das Schicksal der Toten in der Scheol dasselbe ist, so muss die Vergeltung vorher stattfinden. In dieser Hinsicht ist das menschliche Streben erfolglos, und es ist von der Zukunft nichts zu erwarten. In 3, 18 sagt er nicht einfach, die Menschen seien nichts als Vieh, sondern sie sind nur „für sich" (לָהֶם) Vieh, was nach Ps. 49, 13. 21 und Job 18, 3 erklärt werden muss.

3. In den letzten Jahrhunderten vor Chr. tauchen jedoch andere Ansichten über den Zustand nach dem Tode auf. Die Seele der Guten gelangt jetzt mehr oder weniger in die Nähe Gottes, während die Seele des Sünders sich in die Scheol begibt, die nun zur Hölle wird. Vgl. das Buch Henoch, Kap. 39, 40, 60, 61, 70, 103, 108, die Baruchapokalypse 21, 23, b. Schabbath 152 b, Tanchuma Wajjikra 8 etc.

4. Qohelet kennt zwar diese neuen Vorstellungen, aber er bleibt auf dem althebräischen Standpunkt stehen. Dass er sie kennt, beweist 3, 21, wo er sagt: „Wer weiss, ob der Geist der Menschensöhne in die Höhe aufsteigt?" Ihm sind die neuen Ansichten nicht sicher, daher bleibt er auch Anhänger der alten Vergeltungslehre.

Aber nimmt er vielleicht in 12, 7 die neue Lehre an? Er sagt an diesem Orte, dass der Geist zu Gott zurückkehre! Nein, auch hier vertritt Qohelet eine altisraelitische Ansicht; dass nämlich der Lebensodem zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat (vgl. Ps. 104, 29 f.; Job 34, 14 f.), was mit der neuen Unsterblichkeitslehre nicht identisch ist.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Gautier, Th. Reinach, Rosenbaum und Haupt.

Théodore Reinach (Paris).

Sur la date de la rédaction définitive du Pentateuque.

(Résumé.)

1. Le Pentateuque actuel a pour charpente le document sacerdotal (P) qu'on identifie avec le „livre de la loi de Moïse" lu au peuple par Ezra (Neh. 8). Pour déterminer la date minima du Pentateuque, il faut donc, tout d'abord, tirer au clair la question d'Ezra-Néhémie, si débattue depuis les dissertations de Van Hoonacker (1892), Kosters (1894) et Ed. Meyer (1896). Quelques-uns (Torrey, 1896) simplifient le problème en supprimant la personnalité d'Ezra. C'est un parti auquel je ne puis me résoudre. Les „mémoires" d'Ezra, malgré les retouches nombreuses du Chroniste, frappent par leur air de vérité. Je n'en dirai pas autant des documents annexes, comme le „firman" d'Artaxerxès (Ezr. 7) qui n'est pas plus authentique que la „pierre de Gadatas" dont Ed. Meyer l'a rapproché.

2. Le Chroniqueur n'avait que des notions très vagues sur l'histoire perse. Connaissait-il l'existence de plusieurs Artaxerxès? C'est possible (Ezr. 4, 7 rapproché de ch. 7). En tout cas il n'en distingue que deux et c'est sous le second qu'il place à la fois Ezra et Néhémie, parce que tous deux nomment eux-mêmes Artaxerxès. Une fois le lien entre les deux hommes formé dans son esprit, il n'a pas hésité à le fortifier par des faux: la mention de Néhémie dans Neh. 8, 9 (extrait d'Ezra), celle d'Ezra dans Neh. 12, 36 (extrait de Néhémie) ont ce caractère.

3. Il est vrai qu'Ezra et Néhémie étaient au sens large du mot des contemporains: tous deux ont été en relation avec Meremoth fils d'Uria (Neh. 3, 4. 21; Ezr. 8, 33); tous deux ont eu à faire à des petits-fils du grand prêtre Eliashib (Ezr. 10, 6; Neh. 13, 28).

4. Mais il n'en résulte pas qu'ils aient été à Jérusalem en même temps, qu'ils aient été des collaborateurs à la même œuvre; s'ils l'avaient été, ils se nommeraient l'un l'autre, ce qui n'est pas.

Si Néhémie avait été pour quelque chose dans l'introduction de la nouvelle loi, on la compterait au nombre de ses titres de gloire les plus éclatants; or le plus ancien témoin Jésus Sirach — qui ne connaît pas Ezra — ne glorifie dans Néhémie que le restaurateur des murs de Jérusalem (49, 13).

5. En faveur de l'antériorité d'Ezra on ne peut faire valoir que la date de son arrivée à Jérusalem (7e année d'Artaxerxès) comparée à celle de l'arrivée de Néhémie (20e année d'Artaxerxès). Mais il faudrait commencer par prouver qu'il s'agit du même Artaxerxès. D'autre part, Néhémie ne dit pas un mot qui suppose la connaissance du nouveau code; ses réformes du ch. 13 impliquent même la non existence de celui-ci. Ezra parle des murs de la ville comme déjà relevés (Ezr. 9, 9); il fait allusion, pour le critiquer, à un passage des mémoires de Néhémie (Ezr. 8, 22 rapproché de Neh. 2, 9: le scribe n'a pas besoin des hommes d'armes réclamés par le politique). Meremoth fils d'Uria est prêtre au temps d'Ezra (Ezr. 8, 33); il ne l'est pas au temps de Néhémie (Neh. 3, 4. 21). C'est que la famille des bné Haqqoz, à laquelle appartenait ce prêtre, avait été exclue du Temple probablement par Néhémie (Ezr. 2, 61, Neh. 7, 65) faute d'avoir pu exhiber des registres de famille.

Plus tard elle fut réadmise dans les rangs du sacerdoce (I Chron. 24, 10).

6. Parmi ceux qui placent Ezra après Néhémie, il y a des savants, qui, pour ne pas rompre tout à fait avec la tradition, font venir Ezra pendant le second gouvernement de Néhémie ou entre les deux gouvernements. On est alors obligé de corriger arbitrairement les dates transmises, sans autre projet que d'expliquer la présence de la signature de Néhémie en tête du „pacte d'alliance" (Neh. 10, 2). Or, comme l'a montré Bertholet (1902), le ch. 10 de Néhémie appartient non aux mémoires d'Ezra, mais à ceux de Néhémie: c'est lui qui a renouvelé l'adhésion du peuple à l'ancienne loi et a profité de l'occasion pour y introduire quelques dispositions nouvelles dont l'expérience de son second gouvernement (ch. 13) avait montré la nécessité. Quant au nouveau code, celui d'Ezra, il n'a jamais été l'objet d'une promulgation officielle, à

plus forte raison d'une promulgation inspirée par le gouvernement perse, comme le veut Meyer.

7. La conclusion chronologique c'est que Néhémie et Ezra sont venus à Jérusalem sous deux Artaxerxès différents. La nécessité de ne pas les éloigner de plus d'une génération oblige de les placer sous Artaxerxès II Mnémon (404—361!) et Artaxerxès III Ochus (361?—338). Néhémie a fonctionné entre 385 (?) et 370, Ezra en 355 et 354.

8. On objecte à une date aussi tardive l'impossibilité de placer entre 350 et 330 les additions à P et la fusion des deux codes en un seul, le Pentateuque, adopté par les Samaritains. Mais la date et les circonstances du schisme samaritain sont inconnues. Contre l'an XX d'Artaxerxès 1er on peut encore faire valoir: 1° Qu'à cette époque (445) la révolte de Mégabyze en Syrie (448) n'était probablement pas apaisée; 2° que Yaddoua, 3e successeur et arrière-petit-fils d'Eliashib (Neh. 12, 22), ayant vécu sous Darius „le Perse" (Codoman), son bisaïeul qui a vu son petit-fils marié (Neh. 13, 28) n'a pas pu mourir cent ans auparavant. Le texte (Neh. 12, 10) qui fait d'Eliashib le petit-fils de Josué contemporain de Cyrus est loin d'avoir la même autorité. Enfin la langue très moderne d'Ezra commande de descendre le plus bas possible.

9. Ajoutons que très probablement au moment de la venue d'Ezra le grand prêtre était déjà Yohanan fils d'Eliashib (Ezr. 10, 6). Or ce Yohanan, d'après Josèphe (XI, 297), tua son frère Jésus (Josué) dans le Temple au temps de Bagosès, c'est à dire Bagoas, général d'Ochus. Probablement ce Josué est le petit-fils d'Eliashib que Néhémie avait chassé à cause de son mariage avec une étrangère (Neh. 13, 28).

10. La chronologie d'Ezra est donc fixée aux années 7 et 8 d'Ochus, 355 et 354. Il part de Babylone le 1er mois de l'année VII, arrive à Jérusalem le 5e mois, lit la loi le 7e, réunit une seconde fois le peuple le 9e, dirige une enquête sur les unions étrangères du 10e mois au 1er mois de l'an VIII, et convoque une assemblée de pénitence le 24e jour de ce mois. La suite de son activité est inconnue.

11. Sous Ochus se place la déportation en Babylonie et en Hyrcanie d'un grand nombre de Juifs (Eusèbe II, 112 Schœne).

Ce renseignement doit provenir de source grecque, probablement de Théopompe qui s'était occupé des coutumes juives (Ps. Aristée § 314 W.). Il est donc authentique, malheureusement nous ne pouvons en préciser la date. L'agitation qui motive cet acte de rigueur fut probablement la conséquence des mesures draconiennes d'Ezra. En tout cas le sacerdoce tire son épingle du jeu: désormais le grand prêtre est le chef de l'„Etat“ juif.

12. Si le code d'Ezra ne fut introduit que vers 350, il est évident que le Pentateuque n'a pas été constitué avant 300. Le tableau de l'Etat juif tracé à cette époque par Hécatée (Diodore fr. XL, 3) n'utilise que le code sacerdotal et cite, comme se trouvant „à la fin des lois juives“ des paroles qui correspondent au dernier verset du Lévitique (26, 46 = 27, 34). Le premier auteur qui connaisse le Pentateuque actuel est Jésus fils de Sirach (vers 200); mais comme il y a des synagogues en Egypte dès l'époque d'Evergète (inscr. de Schédia) on peut admettre que le Pentateuque hébreu a été constitué sous Philadelphe (285—246), c'est à dire précisément à l'époque où la légende place sa traduction en grec par les Septante.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Halévy, Rosenbaum, Spiro, Marti und Haupt.

Prof. Dr. Cl. **Huart** (Paris).

Le rationalisme musulman au Xe siècle.

(Résumé.)

M. Cl. Huart, délégué de l'Ecole des Langues Orientales vivantes de Paris, lit un mémoire intitulé „Le rationalisme musulman au IVe siècle de l'hégire.“ Il montre par des exemples tirés du Livre de la Création et de l'histoire, publié par

lui, qu'un courant d'idées rationalistes circulait à cette époque à travers la population musulmane et que son importance était telle qu'un auteur comme Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, se piquant d'orthodoxie, crut devoir pactiser avec lui et lui faire place dans son ouvrage, ne fût-ce que pour réfuter les opinions en contradiction trop violente avec ses propres croyances religieuses. Un siècle plus tard, tout ce mouvement disparaissait sous l'influence des écrits du théologien Ghazâli.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Halévy und Reinach.

Obiger Vortrag ist vollständig erschienen in der Revue de l'Histoire des Religions, 1904.

Oberrabbiner Dr. **A. Tänzer** (Hohenems).

Die Stellung des Judentums innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

(Résumé.)

In unserem naturwissenschaftlichen Zeitalter mit seiner Erkenntnis des einheitlichen Grundgesetzes der Entwicklung hat die religionsgeschichtliche Forschung auch den aus dem eigentlichen Wesen einer Religion sich ergebenden Einfluss derselben auf die geistige und sittliche Entwicklung der Menschheit festzustellen. Bei dieser Feststellung in Bezug auf das Judentum wird dieses als Ganzes ins Auge gefasst, unbekümmert um die bei Darstellung der Geschichte des Judentums gebotene Scheidung in Mosaismus, Prophetismus, Talmudismus und Rabbinismus. Denn diese Perioden stellen sich nur als Stufen einer Entwicklung dar, deren einheitlich erfasstes Gesamtbild das Wesen des Judentums umfasst. In der Tatsache der Entwicklung des Judentumes, das niemals eine unbedingte Stabilität für sich in Anspruch nahm, liegt schon die all-

gemeine Bestätigung dessen, dass es überhaupt befähigt war, die Entwicklung der Menschheit zu beeinflussen.

Und auch ein die Entwicklung hemmender konnte der Einfluss des Judentums nicht sein. Denn selbst in seiner ursprünglichen Gestaltung das Ergebnis vorausgegangener Entwicklung zeigt sein ganzer geschichtlicher Lauf das Bild einer steten, wenn auch über Um- und Abwege führenden Vorwärtsentwicklung, in der es die im Erbe seiner Vorgänger etwa enthaltenen Keime zu mit Lehre und Leben geschirmten Wahrheiten ausgestaltete, die eine neue Epoche in der geistigen und sittlichen Entwicklung der Menschheit einleiteten. Des Judentums Ideal war früh schon die Emporentwicklung der ganzen Menschheit; in dem Sinne sprachen seine Propheten (z. B. Jes. Kap. 11, V. 9), es gab den Opferkultus auf, der durch Andacht und Gebet ersetzt werden sollte, es erstand aus den Trümmern seiner Nationalität zu neuem Leben durch geistige Emporentwicklung und Wissenschaft (R. Joch. b. Sakkai Aboth II, 9) und konnte daher niemals hemmend auf die Entwicklung wirken. Auch der biblische Schöpfungsbericht bildete kein Hemmnis der geistigen Entwicklung. Denn erst als die Zeit reif hiezu geworden, hat sie ihren Kopernikus geboren. Seit jener Zeit ist der biblische Bericht ein Hemmnis gewesen nur durch jene, die ihn wörtlich zum Dogma erhoben. Für das zeitgemäss entwickelte Judentum ist die Verbalinspiration nicht mehr Dogma und besitzt der biblische Bericht, bis auf den Grundgedanken, dass ein Gott der Urheber des Universums ist, nur religionsgeschichtliche Bedeutung als ein wertvolles Denkmal früherer Vorstellungen, das dem religiösen Denken und Empfinden Jahrtausende lang genügte und eine unentbehrliche Vorstufe der geistigen Entwicklung unserer Zeit gewesen ist.

Das Judentum hat die geistige Entwicklung der Menschheit in hervorragendster Weise gefördert. Wir stehen im Zeichen der Naturwissenschaft mit ihrer Erkenntnis der inneren Einheit der Natur nach dem Grundgesetze der Entwicklung. Jeder Fortschritt des menschlichen Geistes stellt sich als eine Annäherung an diese Erkenntnis dar. Den entscheidendsten Wendepunkt nach dieser Richtung hin stellt jene Geschichtsepoche dar, in der überhaupt

der Gedanke einer Einheit in der Natur zuerst auftauchte, einer wenn auch nur äusserlichen Einheit in ihrem einzigen Schöpfer, in Gott. Der Monotheismus ist der unentbehrliche Vorläufer des Monismus. Ersterer aber ist unbestreitbares Urprodukt des Judentumes. Die beiden äussersten Extreme, die absolute Einheit und die weitverzweigte Vielheit, den modernen Monismus und den babylonischen Polytheismus hat unsere Zeit wissenschaftlich erhellt. Zwischen beiden als wichtigstes Bindeglied in der Entwicklungskette steht des Judentums Monotheismus da. Allerdings hat der Inhalt des Begriffes Gott auch im Judentume seine Entwicklung durchgemacht. Aber auch der gehende und redende, der Nationalgott Jahve, war stets der Gott und Schöpfer des Universums, der Einzige. Der gehende und redende Jahve ward niemals als „gigantischer Mensch“ vorgestellt, sein eigentliches Wesen war nie Gegenstand der Forschung und galt als unfassbar (Exod. Kap. 33, V. 20), er tat nur auch, was Menschen tun, aber er war der Einzige und eben darum Allmächtige, nicht mit menschlicher Begrenztheit Behaftete. Auch der Nationalgott Jahve nennt Israel nur seinen Erstgeborenen, auserwählt zu mehr Pflichten als Rechten, doch Kinder Gottes, des Einzigen, sind alle Menschen. Der Inhalt des Begriffes Gott hat im Judentum seine durch kein Religionssystem seither überbotene volle Entwicklung erreicht in der Lehre vom einigeinzigen, unkörperlichen, alle Vollkommenheit in sich fassenden, jedem menschlichen Erfassen absolut entrückten Gott, der Urheber des Universums ist. Diese Lehre von der Einheit Gottes gehört zum eigentlichen Wesen des Judentums und bedeutet seinen Einfluss auf die geistige Entwicklung der Menschheit.

Ebenso hervorragend war sein Einfluss auf die sittliche Entwicklung.

Heute ist das Moralgesetz autonom, als sittlich bewusste Willenstat des Menschen, der in ihr seine Entwicklungshöhe erblickt. Die Menschheit in ihrer Kindheitsperiode bedurfte einer Stütze für den schwachen Willen in einer ausserhalb desselben liegenden Triebkraft, als welche sich das von einsichtsvollen Volksführern aufgestellte, lohnenden und strafenden Göttern zugeschriebene heteronome Moralgesetz darstellt. In diesem, ebenso wie in

der Vorstellung von Gott, spiegelt sich die Menschheit eines Zeitalters wieder. Daher zeigen die älteren heteronomen Moralgesetze nur aus den Bedürfnissen des gesellschaftlichen Zusammenlebens heraus erstandene mehr oder minder spezialisierte Bestimmungen über Schutz von Leben und Eigentum. Als Beispiel diene der Kodex Hammurabi mit den im Epilog niedergelegten Absichten des Verfassers. Diese im Dienste eines Zweckes ausserhalb ihrer selbst stehende primitive Sittlichkeit bahnte noch keine eigentliche individuelle Veredlung an. Dies vermochte erst ein wenn auch heteronomes Moralgesetz, das schon Vorschriften enthielt, die keinem anderen Zwecke als der sittlichen Erziehung und Veredlung dienen konnten, und in dem es möglichst klar zum Ausdruck kam, dass die Sittlichkeit Selbstzweck sei. Ein solches Moralgesetz musste auf dem Wege natürlicher Weiterentwicklung bis zur autonomen Moral führen.

Ein so beschaffenes heteronomes Moralgesetz ist das des Judentumes.

Sittlichkeit ist Selbstzweck, lehrt es darin, dass es Gott als vollkommenstes Vorbild der Sittlichkeit hinstellt, dem nachzustreben Aufgabe des Menschen sei und Heiligung des Lebens bedeute. (Lev. Kap. 19, V. 2).

Unter den vielen nur der sittlichen Erziehung dienenden Vorschriften des Judentumes, wie z. B. Fremden- und Armengesetz, Tier- und Pflanzenschutz, Verbot jeglichen Blutgenusses usw. seien nur zwei hervorgehoben: die zuerst im Judentume aufgestellte Lehre von der Sünde in Gedanken, obwohl diese nicht zu Taten werden, ja nicht einmal in Worten sich äussern; sodann das im Judentume zuerst aufgestellte Gebot der Menschen*liebe*. Die sogenannte goldene Regel hat nichts mit Liebe und sittlicher Veredlung zu tun, da sie den Altruismus nur zum Zwecke des Egoismus empfiehlt.

Das Bestreben der sittlichen Erziehung und Weiterentwicklung bedingt es auch, dass das Judentum sich im Rahmen des Menschlich-Möglichen hielt, dem Feinde gegenüber nur Milde und Hilfsbereitschaft, nicht aber Liebe gebot, und nicht lehrte, dass Unrecht-Leiden an sich eine Tugend sei.

Als Ergebnis vorstehender Untersuchung zeigt sich, dass das Judentum

1. die geistige Entwicklung der Menschheit gefördert hat durch die ihm ureigene Lehre des Monotheismus;
2. die sittliche Entwicklung der Menschheit gefördert hat durch die ihm ureigene religiöse Lehre von der Sittlichkeit als Selbstzweck.

Ein Einwand des Herrn Rosenbaum wird durch den Redner beantwortet.

J. Halévy (Paris).

L'unité rédactionnelle des 3 premiers chapitres de la Genèse.

(Résumé).

M. J. Halévy fait l'exposé de sa thèse relative à l'unité rédactionnelle des trois premiers chapitres de la Genèse. Cette thèse est contraire à celle de l'Ecole critique moderne, mais la critique littéraire seule dit rarement le dernier mot et doit céder le pas aux faits résultant des découvertes épigraphiques qui nous montrent la littérature ancienne sous un jour non soupçonné auparavant. Peu incliné par principe aux tendances théologiques, M. Halévy envisage le récit biblique de la création au même point de vue que les légendes analogues des autres peuples sans distinction de race ou de langue et à tous les stages de la civilisation.

Il faut considérer d'abord les parties élohiste et yahwéiste en elles-mêmes, puis dans leur rapport l'une à l'autre.

Conformément à la formule d'introduction: „Au commencement Dieu créa le ciel et la terre," l'auteur fait usage dans tout le chapitre du nom d'Elohîm, parce que c'est le mot courant en hébreu pour dire „dieu"; El et Eloah sont réservés à la poésie, tandis que Yahwé, dû à la conception monothéiste, comporte un

sens religieux qui n'a son prix que pour l'homme seul. Tout en disant Elohîm, l'auteur pensait à Yahwé, mais l'emploi formel de ce nom aurait été logiquement incorrect. De même la distinction du jour de sabbat, élohiste ici, est partout ailleurs une institution yahwéiste.

L'œuvre de la création est sectionnée en six jours, non en sept comme le prétendent les panbabylonistes flairant une réminiscence du culte des sept planètes, unité que d'ailleurs les Babyloniens n'ont jamais connue. Les travaux se répartissent ainsi qu'il suit: 1. Lumière + séparation entre la lumière et les ténèbres + nom du jour et de la nuit; 2. Firmament + séparation entre les eaux supérieures et les eaux inférieures + nom du ciel; 3. rassemblement des eaux inférieures + nom de la terre et de la mer + végétaux; ces travaux préparatoires sont aussitôt repris pour la façon définitive: 4. luminaires célestes (= lumière + ciel = 1 + 2) + nom du soleil et de la lune + séparation entre le jour et la nuit; 5. Animaux aquatiques et aquatiques-terrestres ou oiseaux (= eaux + terre, 3) + bénédiction; 6. animaux terrestres (animaux et hommes) se nourrissant de plantes (= plantes, 3°) + bénédiction. Les six jours de travail sont accompagnés d'un jour de chômage sanctifié préalablement et laissé en réserve. L'idée de la création s'exprime par *amar* „dire" et *bara* „créer," la confection particulière par ʿasa „faire"; ces derniers objets sont le firmament et les astres dans le ciel (= 2°), les animaux et les hommes sur la terre (= 3°). Les bénédictions affectent seulement les hommes et les êtres aquatiques, tandis que les animaux dont la multiplication peut devenir un danger pour l'homme, en sont exclus. Exceptée l'œuvre du firmament au 2ᵉ jour, qui n'intéresse pas l'homme, les cinq autres œuvres sont suivies de la formule: „Et Dieu vit que c'était bon"; à la fin elle reparaît renforcée: „Et Dieu vit que tout ce qu'il avait fait était bon." La pièce concernant le jour du repos insiste naturellement sur le verbe *ʿasa* „faire, travailler" mais n'oublie pas de lui associer le verbe *bara* „créer" dans sa dernière phrase *(ašer bārā Elôhîm laʿasôth)*.

L'enchaînement de ce récit est tellement manifeste qu'aucune velléité d'émiettement n'a chance de l'ébranler.

Passons aux chapitres 2 et 3 qui s'occupent exclusivement de l'homme.

La transition s'effectue par le verset 2, 4 qui sert à la fois de souscription au récit précédent et d'introduction au récit suivant. Dans sa première partie le ciel est mentionné avant la terre conformément à 1, 1, 2, 1; dans la seconde la terre précède le ciel dont il ne sera plus question dans la suite. Les verbes *bārā* et *ʿāsā* restent associés: *bĕhibbārĕām bĕyôm ʿasôth,* comme dans 2, 3. Quant à la désignation du créateur, le nom commun est précisé par le nom propre, ainsi *Yahwé Elohîm*, c'est-à-dire: Yahwé qui est l'Elohîm créateur dont il s'est agi dans le récit précédent. Cette précision indique le caractère religieux du récit prochain et la combinaison, se continuant jusqu'à la fin du récit, a non seulement pour but d'éviter un changement brusque de noms divins, mais aussi de préparer le lecteur à la donnée de 4, 26 d'après laquelle le culte de Yahwé a été propagé au temps d'Enos. la troisième génération humaine depuis la création du monde.

Sommaire du récit yahwéiste: Absence des plantes champêtres à défaut de la pluie et absence de l'homme pour labourer la terre. Un flot montait du sol et en arrosait la surface. Yahwé Elohîm forme l'homme de la poussière du sol, lui insouffle un esprit de vie et plante ensuite un jardin délicieux qu'il lui destine comme demeure. En dehors de toute sorte d'arbres fruitiers de qualité supérieure, l'arbre de la vie et l'arbre du savoir le bon et le mauvais occupaient le milieu du jardin. Celui-ci fut arrosé par un fleuve qui en sortant de là se divisait en quatre branches dont les deux sont le Tigre et l'Euphrate. L'homme y devait labourer la terre et garder ses produits. Le drame commence ici: Yahwé-Elohîm défend à l'homme de manger du fruit de l'arbre du savoir le bon et le mauvais, sous peine d'être mis à mort. Yahwé décidant ensuite de faire une compagne à l'homme, forme du sol les animaux et les oiseaux et les amène devant l'homme pour voir comment il les appellerait. L'homme leur donna des noms, mais ne trouva point de compagne parmi eux. Alors Yahwé tira Eve de la côte de l'homme endormi. C'est l'origine du mariage. Histoire de la tentation d'Eve par le serpent. Le premier couple goûte au fruit

du savoir. Fabrication de la ceinture pour cacher la nudité crue. Peine des coupables — Origine du nom d'Eve. Yahwé confectionne un vêtement de peau pour le couple humain, mais pour empêcher l'homme de goûter aussi à l'arbre de la vie, il le chassa du paradis qu'il fit garder par des chérubins à l'épée flamboyante.

Contre l'unité de ce récit on a soulevé des doutes peu fondés. On n'a pas réfléchi que la description des fleuves n'est que l'amplification du mot *êd* „flot" (6), mot qu'on traduisait erronément par „vapeur". Une autre erreur est celle qui rejette la mention de l'arbre de la vie au verset 2, 9. L'authenticité de cette mention est garantie par le témoignage de 3, 22 relatant l'appréhension de Yahwé, passage qu'on a tout gratuitement excisé comme une interpolation. Enfin la mention du nom d'Eve *(Hawwa)* signifiant „celle qui accouche" *(parturiens)* et non pas „la vivante," se place on ne peut mieux après l'annonce des douleurs de l'enfantement (3, 16)

Cela suffit pour assurer l'unité intérieure des deux chapitres mais ce récit yahwéiste peut-il être considéré comme une version indépendante ? Non, mille fois non ! A lui seul un récit de création ne peut pas commencer abruptement par des mots tels que : „Et toute la broussaille du champ n'était pas encore sur la terre et toute l'herbe du champ n'avait pas encore poussé" qui suppose l'existence d'une partie de ces végétaux et qui d'autre part passe sous silence les arbres fruitiers et les plantes alimentaires. Cette omission rend certain que l'auteur connaissait 1, 11—12 où leur création est annoncée et qu'il veut seulement dire que par suite de sa sécheresse naturelle, le sol gras même n'a pu faire lever tous les arbustes et toutes les herbes qu'on y trouve ordinairement. D'autre part, la mention indirecte de la pluie atteste qu'il était au fait du rassemblement des eaux supérieures au-dessus du firmament raconté dans 1, 6—7. Une autre lacune se présente dans l'omission de la classe importante des animaux aquatiques au verset 2, 19, et qui se complète par 1, 20—21. La raison de cette omission se comprend facilement parce qu'il s'agit d'animaux amenés devant Adam pour que celui-ci consacre sa domination sur eux par les noms qu'il leur donne et qui restent éternellement *(hû-šemô)*. Pour la langue du récit, on comprend que ces notes supplémentaires ne

comportaient pas le verbe *bārā* „créer“ ; il lé remplace avec raison par *yaṣar* „former“ ; il conserve pourtant le verbe *ʿāsā* „faire“ dans les circonstances analogues à la narration précédente ’ainsi : *éĕse lô* (v. 18, parallèle à *naʿăse ādām* 1, 24) et *waydʿas* à propos des vêtements. Il faut encore ajouter l’expression *lô tôb* „il n’est pas bon“ (v. 18) qui offre l’antithèse de „Et Dieu vit que c’était bon“ (*kî tôb*). Nous avons déjà indiqué plus haut la connexion indissoluble de 3, 20 et 1, 26 ; dans les deux Dieu adresse la parole à son cortège céleste, cela achève de prouver l’unité rédactionnelle de tous les trois chapitres en cours d’étude.

Pour prévenir toute sorte de malentendu, M. Halévy déclare expressément que par ses remarques, il n’entend nullement trancher la question générale de l’emploi tantôt d’Elohîm tantôt de Yahwé dans les autres parties de l’Hexateuque. Il a abordé ce problème depuis de longues années dans ses *Recherches bibliques.* Sans préjuger le fond du débat, il se borne à démontrer que le point initial de la critique documentaire du Pentateuque est erroné, et ne va pas plus loin. Il est à espérer qu’on s’en consolera facilement: en découvrant le Nouveau Monde, Christophe Colomb, n’a-t-il pas cru avoir découvert le Japon ?

Die Diskussion wird von Herrn L. Gautier benützt.

Dr. **Rosenbaum** (Paris).

La topographie du temple Hérodien et le service du grand-pontife au jour du grand-pardon.

Monsieur le docteur Rosenbaum, médecin à Paris, après avoir parcouru d’une manière générale les différentes constructions du temple hérodien expliquées sur un nouveau plan dressé par lui (lequel plan, cependant, ne s’accommode pas bien d’être reproduit

ici, à cause de sa grandeur et des dépenses démesurées) s'est arrêté spécialement pour donner une description détaillée des pavillons suivants : école de musique à l'usage des lévites, salles des séances du petit et du grand sanhédrins, bâtiment des gardiens du temple.

De la seconde partie de son mémoire, c'est à dire le service pontifical au temple au jour de rémission, nous relevons l'extrait suivant :

Sept jours avant la solennité du grand-pardon, le pontife s'isole de sa famille et demeure dans le temple spécialement dans la salle de „Palhedrin“ pour s'exercer au service de ce jour qui doit être accompli par lui personnellement.

Le jour de rémission on conduit le grand-prêtre à la salle de „Parvi“ où il se déshabille de ses vêtements ornés d'or et de pierres précieuses, avec lesquels il sacrifie l'holocauste quotidien, prend un bain et revêt le costume de lin blanc importé des Indes, se rend auprès du taureau particulier à sa personne, placé entre le vestibule et l'autel, la tête de la victime regarde au sud, la face tournée à l'ouest ; le prêtre se place à l'est tournant ses regards à l'occident.

Il impose ses deux mains sur la tête du taureau et récite la première confession en ces termes : „O Eternel j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O Eternel pardonne les crimes, les fautes, les péchés dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans la loi de Moïse ton serviteur (— il récite les versets du Lév. 16, 30—31). Au moment où il prononce le nom de Dieu avec le tétragramme l'assemblée se prosternant et tombant par terre lui répond : „Loué soit à jamais le nom de son règne glorieux.“

Le pontife se rend un peu plus à l'est du parvis des prêtres et au nord de l'autel, ayant le président à sa droite et le chef de la section à sa gauche.

Là se trouvent deux boucs semblables par la couleur de la peau, par la stature, par la valeur et même par la simultanéité d'achat. Les deux boucs sont placés auprès d'une urne contenant deux lots en or. Sur l'un est marqué à l'„Eternel,“ sur l'autre à l'„Azazel“.

Le sacrificateur remet ses deux mains dans l'urne et saisit à la hâte les deux sorts; si le lot attribuant le sacrifice à l'Eternel se trouve levé dans sa main droite, c'est le président qui lui dit: „O Seigneur, élève ta main droite.“ Si c'est dans la main gauche, c'est le chef qui lui commande d'élever sa main gauche; il place alors le lot sur la tête du bouc en prononçant la formule, avec le tétragramme: „A l'Eternel sacrifice expiatoire.“ Il attache une bande de laine écarlate à la tête du bouc qui doit être envoyé à l'Azazel et le place à l'endroit d'où il doit être expédié. Il attache une autre bande d'une autre couleur à la tête du bouc qui doit être égorgé et le place à l'endroit où l'égorgement doit avoir lieu, pour éviter toute confusion.

Puis il retourne auprès du taureau en lui imposant ses deux mains sur la tête, il récite la deuxième confession *pour les prêtres* tout à fait de la manière précédente et il égorge l'animal, donne le sang, recueilli par lui, à un homme qui est chargé de le remuer pour ne pas le laisser figer. Pendant ce temps il prend une poêle en or rouge, à très mince paroi, pourvue d'un long manche, d'une contenance de trois cabs, monte au sommet de l'autel, écarte les charbons d'un côté et de l'autre, enlève les plus ardents du milieu, et descend. On lui apporte de la salle des ustensiles, une pelle et un encensoir dans lequel il prend une poignée d'encens, n'importe que sa poignée soit grande ou petite, la place sur la pelle, prend alors de la main droite la poêle avec des charbons et de la main gauche la pelle avec l'encens, entre dans le saint des saints, place la poêle sur la pierre „Chatiya“ et amoncelle l'encens vers les charbons ardents, de sorte que la maison sainte se remplisse tout entière de fumée odorante; il sort en reculant et récite dans le sanctuaire une courte prière dont voici les termes:

„Eternel, notre Dieu et Dieu de nos pères, qu'il te plaise de ne pas décréter contre nous de captivité ni en ce jour, ni en cette année, *et si un tel sort nous est réservé, puissions-nous être au moins exilés dans un pays où ta loi est en vigueur*. Puisses-tu décider, Eternel, que nous ne subissions pas de privations *et si un tel sort nous est réservé, ayons toujours le souci d'accomplir les bonnes œuvres à faire*.

Eternel, notre Dieu et Dieu de nos ancêtres, puisse cette nouvelle année en être une d'existence facile, une année d'abondance, une année prospère pour le commerce, une année de rosée et de pluie, où enfin les membres de ton peuple d'Israël ne dépendront pas servilement l'un de l'autre. Ne prête pas ton oreille exclusivement aux vœux des voyageurs qui désirent qu'il n'y ait pas de pluie. Puisse dans le sein d'Israël ne pas y avoir de suprématie despotique exercée par l'un au détriment des autres. En faveur des habitants de Chaaron ou Saron, il ajoute à part: Puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres."

Puis, le pontife, après avoir égorgé aussi le bouc en sacrifice expiatoire, asperge du sang de taureau huit fois dans le saint des saints et huit fois vers les rideaux qui servent à séparer le saint des saints du sanctuaire ordinaire, puis également deux fois huit fois du sang de bouc; enfin après avoir touché les quatre côtés de l'autel en or et fait sur lui sept aspersions avec un mélange du sang de taureau et de bouc, il verse le reste sur le soubassement de l'autel extérieur et se rend auprès du bouc qui doit être expédié. Il lui impose les deux mains et récite la troisième confession en ces termes: „O Eternel, ton peuple d'Israël a été pervers, a péché, a commis des fautes devant toi. O Dieu, pardonne les crimes, les fautes, les péchés dont il s'est rendu coupable devant toi, comme il est écrit dans la loi de Moïse ton serviteur", etc., etc.

Il livre le bouc à l'homme chargé de l'amener à l'Azazel.

Pour le faire sortir du temple on construisait un pont spécial en haut pour échapper aux obsessions des „babyloniens" c'est-à-dire de la populace qui venait tirer ses poils en le harcelant de hâter son départ, en lui disant: „Va vite, va vite, sors, et emporte nos péchés."

Les plus respectables citoyens de Jérusalem l'accompagnent jusqu'à la première tente, car on dressait dix cabanes de Jérusalem jusqu'à Çouq où était l'Azazel, à la distance d'une lieue de l'une à l'autre.

A chaque station une assemblée l'attend et l'accompagne à l'autre jusqu'à la dernière.

Arrivé à Çouq le messager prend une bande de laine écarlate dont il attache un des bouts au roc et l'autre aux cornes du bouc, puis il le pousse à reculons dans le précipice où l'animal tombe en roulant et la mort est si instantanée qu'à peine arrivé à mi-chemin du fond, il est mis en pièces.

An der Diskussion beteiligen sich die Herren Haupt und Reinach.

Prof. Dr. **H. Derenbourg** (Paris).

Le culte de la déesse Al-'Ouzzâ dans l'ancienne Arabie vers l'an 300 de notre ère.

(Résumé).

Monsieur le Professeur Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut de France, communique une inscription sabéenne inédite, récemment entrée au Musée du Louvre, et contenant une double mention de la déesse arabe antéislamique Al-ʿOuzzâ. Ce document curieux d'histoire religieuse, étudié et traduit pour la première fois par M. Derenbourg, lui suggère les conclusions suivantes: „L'endroit serait mal choisi pour étaler ici mon apport philologique et lexicographique à une première tentative de déchiffrement et d'interprétation. Ce qui peut être retenu dès à présent, c'est au point de vue profane, le nom mutilé de la princesse Koḥolṭhâ[hir] „Collyre bril[lant]", une émule par son appellation des futures héroïnes des Mille et une nuits; c'est, au point de vue religieux, la consécration yéménite d'une statue d'or à la déesse 'Ouzzâ, ou plutôt, si l'on substitue au noun emphatique sabéen son équivalent arabe l'article al, à la déesse Al-ʿOuzzâ. Sa représentation en or massif ou en bronze doré a disparu de l'autel dont elle était la parure: les voleurs de grands chemins l'ont enlevée sans scrupule, ainsi que, par tout le Yémen, les idoles en métaux précieux scellées au

dessus des pierres votives. Quant aux inscriptions, réjouissons-nous qu'elles aient été dédaignées par les Bédouins pillards. Pour eux, elles étaient sans valeur vénale; pour nous, elles sont de bonne prise et de haut intérêt."

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Spiro, Hommel und Reinach.

Prof. Dr. **A. Mez** (Basel).

Geschichte der Wunder Muhammeds.

(Résumé.)

Während der Prophet im Ḳorân die Wunderansprüche zurückwies, bringt B. Isḥâḳ deren etwa 40, die Theologen des 3. Jahrhunderts ca. 200, Nawâwî im 7. berechnet sie auf um 1200 und der Fatḥ elbârî im 9. auf 3000.

Das einzig Wunderbare, was die zeitgenössischen Dichter anführen, ist „das Wissen um das Verborgene" (Goldziher Muh. Stud. II 283). Derartiges bildet auch bei B. Isḥâḳ eine grössere Gruppe. Dann 2 Brunnen-, 1 Heilungswunder; 3 sind Materialisationen von Ḳorân-, 1 von Lebîdversen. Namentlich das letztere lässt uns den Weg der Phantasie nachgehen. Die religiös wichtigste Schlacht des Islams war die Niederlage von Oḥod, der Geburtstag des spezifisch muhammedanischen Kriegsfanatismus. Sie ist auch die Einfallspforte des Wunderbaren in das Prophetenleben. Jetzt schiessen die Märtyrerlegenden auf, und auf den ersten kritischen Moment jener erregten Zeit bezieht sich die erste kleine Sammlung der Prophetenwunder bei B. Isḥâḳ, die er schon von Früheren übernommen zu haben scheint (2 Graben- und 2 Speisewunder). Vater des Genres ist Ǵabir b. Abdallah, die städtischen Pöbellegenden hängen sich an Hasan albaṣrî.

B. Hišâm fügt 3 Wunder hinzu. Zwei zeigen, dass der Respekt vor den Götzen geschwunden ist, dass dritte ist das Licht,

das aus der schwangeren Âmina hervorbricht (im Jakobusevangelium logischer bei der Geburt selbst).

Ob die Speise- und Wasserwunder christlichen Ursprungs sind, ist nicht auszumachen. Auch das geheimnisvolle Licht, wie die Anhängerzahl (12 bei der ersten, 70—73 bei der zweiten Huldigung) könnten direkt aus Gemeingut des Orients gewordenem Glauben entsprungen sein.

Wâḳidî und B. Saʿd vertreten die Wunderfreude der medinensischen Schule: Fortschritt, wie von den Königsbüchern zur Chronik. In schnellstem Tempo vermehren sich die Speisewunder, die Spezialität Ǵabirs, des Lehrers Wâḳidîs. Mit blossem Gebet um das Wunder ist man nicht mehr zufrieden. Allerhand Hokuspokuspraktiken tauchen auf, aus denen sich ein gut Teil der alten Zaubergebärden zusammenstellen liesse. Hier finden wir jetzt sicheren christlichen Import: die duftenden Märtyrerleichen.

Den theologischen Klassikern sprangen aus so und so viel Hadiṯen die Mirakel fröhlich entgegen, andere wieder leugneten alle Wunderkraft des Propheten. Sie sammelten beide ruhig an ihren Orten, übten aber eine Art Kritik in dem inzwischen angebauten dogmatischen locus der ʿâlâmât ennubuwweh (Wâḳidî hat schon dalâʾil ennubuwweh). Dort zählt z. B. Bochârî nur 10 Wasser- und Speisewunder auf, die rührende Geschichte vom ersten Predigtklotz (wieder nach Ǵabir), eine Variante des von B. Isḥâḳ nach Hasan albaṣrî gebrachten Grabwunders und die Spaltung des Mondes. Sonst eine Reihe Prophezeiungen für die Geschichte seiner Gemeinde, unter denen die Weissagung, dass ein Weib von Hira nach der Kaʿaba oder von Ṣanʿâ nach Ḥaḍramaut allein reisen könne, ganz gut ein echter Niederschlag der starken arabisch-patriotischen Zukunftshoffnung Muhammeds sein kann. Ist er doch der erste, der das Wort „national" in die Weltgeschichte eingeführt hat.

Der Wundersüchtigste ist ettirmiḏî.

Ehrliche, zunftgemässe, aber sehr oft geschmack- und phantasielose Arbeit ist da am Prophetenbild getan worden. Altes wird ausgebaut, neues Gebiet nicht erobert. Durch Pressung fliessen aus harmlosen Worten groteske Wunder, wie das „Loben" der Speise, die Muhammed isst, und dass er nach hinten ebenso gut sieht

wie nach vorn. Die individuellen, an Historisches geknüpften Wunder verschwinden zugunsten von ein paar Wundertypen. Das Bild wird grösser, aber farbloser. Auch die Genossen verblassen mit ihren Taten. Die alten Stein-, Baum- und Brunnenheiligtümer bekommen jetzt Prophetenlegenden.

Im 9. und 10. Jahrhundert Aufkommen der städtischen Kultur. Auch der Wissenschaftsbetrieb ändert sich. An Stelle des theologischen raḥḥal (der letzte grosse Manda eliṣfahânî † 353) tritt der literarische und neugierige. Die Wunder werden logisch diskutiert, die muʿǵiza (Übermenschliches) von der kerâmah, der „Grosstat“ der Heiligen geschieden. Sie werden rationalistisch umgedeutet, abgeleugnet oder ignoriert. So zeigt z. B. Masʿûdî gar kein Interesse für die Mirakelseite der Prophetenbiographie.

Andrerseits steigt die Theologie in das Volk herab, wie etwa im 15. Jahrhundert Europas. Die Strassenprediger, Legendenerzähler, der Heiligen- und Reliquienkult mit ihrem Paganismus reissen das Prophetenbild mit. Die literarische Entwickelung knüpft sich an die Namen Alḥâkim, eṭṭabarânî, vor allem deren Schüler Abu Nuʿaim († 430) und albaihâḳî († 458), später den ḳâḍi ʿIjâd († 544) und Fachreddîn Arrâzî († 606). Jetzt ist die ganze alte Legende in den Islam eingedrungen, der Prophet hat nicht nur die Wunder aller früheren Propheten auch getan, sondern viel mehr. Hauptsächlich die Kindheits- und mekkanische Zeit wird geistlich ausgebaut. Ältester Volksaberglaube setzt sich wieder durch: Chaibar muss früher eine Eselsgottheit gehabt haben, da jeder ins Stadttor Tretende 3 mal wie ein Esel iate, um, wie die spätere Begründung heisst, kein Fieber zu bekommen. Dort hält jetzt auch der Prophet eine längere Zwiesprache mit dem Prophetenesel Iaʿafûr. Überhaupt zeugt jetzt die ganze Tierwelt, einige Geschichten derart sind direkt der Jesuslegende entnommen. Die Speise- und Heilwunder werden ganz hexenmeisterisch. Auch Ästhetisches spricht mit, z. B. setzen die Perser an Stelle des sich als Kamelshengst offenbarenden Gottesschreckens die ihnen aus ihrem Mythus vertrauten zwei Schlangen an die Schultern Muhammeds.

Vom 7. Jahrhundert an entwickeln wieder meist gelehrte Hände weiter am Prophetenbild. Er erweckt jetzt Tote — bis

dahin das Monopol Jesu —, aber nur zu dogmatischen Zwecken (ein kleines Kind und die eigenen Eltern). Die Rettung dadurch, dass eine Spinne ihre Fäden vor der Höhle zieht, kommt schon in der Davidlegende vor. Sie ist bei Wâkidî von einem Genossen erzählt, bereits bei den Traditionisten auf Muhammed übergegangen. Jetzt tritt auch das Taubenmotiv auf, zuerst in der Burda des Busîrî († 694). Die Theologen rechtfertigen damit den Taubenkult des Higâz.

Die Biographie wurde vorgeschuht bis vor die Weltschöpfung, Muhammed der Logos, sein Name ist am Gottesthron angeschrieben, sein Licht (das alte persische Nurarenô) strahlt aus allen seinen Vorfahren von Adam an. Letzteres ist dem Watarî († um 980) das einzig Wichtige am ganzen Propheten. Die Volksphantasie hielt sich mit Vorliebe an das Mi'râgmotiv. Sie wurde immer wieder an- und aufgeregt durch die seit 1200 nach Christus (als Hauptförderer wird der Türkenfürst Muzaffareddîn in Arbela genannt) mit grösserem Glanze gefeierten Mûlids.

Prof. Dr. K. Kessler (Greifswald).

Mandäische Probleme nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung.

I.

Wer sich für Religionsgeschichte interessiert, aber die Mandäer und ihre Glaubensform, den Mandaismus, nicht kennt, gewinnt vielleicht etwas Interesse, wenn er hört, dass „Mandäer“ etymologisch „Gnostiker“ bedeutet. Aber „Gnosticismus“ ist oder scheint ein buntscheckiger Begriff zu sein; die Vorstellung, alle die betr. Gedankenformen und Anschauungen seien bloss subjektive Phan-

tasiegebilde verworrener Köpfe, ohne volkstümliche Unterlage, ist auch heute nicht verschwunden. Zwar habe ich schon 1881 („Über Gnosis und altbabylonische Religion“ in den Akten des 5. internationalen Orientalisten-Kongresses zu Berlin) die Gnosis (unter späterer Zustimmung theologischerseits von Harnack, neuerdings von Brandt, Anz u. a. m.) dadurch etwas gerechter und geschichtsgetreuer zu beurteilen versucht, dass ich auf die uralte babylonische Unterlage hinwies, und diese, seit 1881 durch die Assyriologie immer gründlicher erforscht, kann wohl jetzt als das eigentliche Fundament der ganzen gnostischen Gedankenwelt nicht mehr bezweifelt werden. Aber der Eindruck der Verworrenheit und Verschwommenheit ist doch auch heute noch nicht ganz verschwunden, es bleibt noch vieles dunkel! Und dies gilt besonders von den Gnostikern mit diesem Namen in semitischer, aramäischer Sprache, den Mandäern. Da scheint alles bunt und kraus durcheinander geflochten zu sein.

Die mandäische Religionsform muss nun schon von vornherein darum als hochwichtig für die Religionsforschung anerkannt werden, dass sie den Beweis liefert für Volkstümlichkeit, welche eine gnostische Bildungsform, also die Gnosis überhaupt, zu erlangen vermocht hat.

Eine gnostische Glaubensform wird zu leicht als das subjektive Gebilde eines einzelnen Theologen betrachtet. Die Mandäer aber haben ihren Glauben in eine entsprechende Praxis, mit uralten Kultusformen und Riten, umgesetzt. Sie sind noch heute, soviel man weiss, in kümmerlichen Resten in ihren alten Wohnsitzen am Eufrat und in der Nachbarschaft vorhanden. Sie sind als geschichtliche Erscheinung, als jüngster ins Aramäische umgegossener Rest der alten babylonischen Kulturreligion, geschichtlich ebenso ehrwürdig wie die heutigen Samaritaner von Nâblûs-Sichem als letzter, auf dem heiligen Boden selbst haften gebliebener Rest der alten Religion Israels. Ausserdem steht fest, dass die Mandäer, wie dies auch ihre eigene Tradition sagt, früher auch in Babylonien selbst viel zahlreicher, anscheinend in eine Unzahl von Sekten zerfallen (zu vergl. der Nestorianer Theodoros bar Chônî ed. Pognon Paris 1898) waren, als im Mittelalter und gar heute. Ja, sind sie,

was doch im Ganzen und Grossen gar nicht zu bezweifeln ist, da ihr vieles „Taufen“ schon ihren ersten abendländischen Besuchern seit dem 17. Jahrhundert auffiel, ein Glied der grossen Sippe der „Täufer“, welche die alten Kirchenväter (Hegesippus, Epiphanius etc.) *Βαπτισταί, Ἡμεροβαπτισταί* und noch viel später die Araber el Mughtasilah „die sich Waschenden“ nennen, aus denen Mânî, der grosse Religionsstifter, hervorging, dann sind sie auch mit ostpalästinischen Sekten des 5. nachchristl. Jahrhunderts (Elkesaiten, Sampsäer, Masbothäer) eng verwandt und hängen zusammen rückwärts mit den bis in frühe vorchristliche Zeit hinaufreichenden Essenern und vorwärts mit den Ṣâbiern des Korans, die Muhammed als eine selbständige, also grosse Religionspartei neben den Juden und Christen anerkennt und duldet. Es ist nicht unwissenschaftlich und gewagt, unsere Vorstellung von dem Glauben dieser, als Deckmantel des harranischen Heidentums später vom 9. Jahrhundert n. Chr. an berühmt gewordenen „Ṣabier“ zu bilden nach dem, was sich als älteste Form des Mandaismus ermitteln lässt.

Aber diese Form zu finden, ist nicht leicht. Sie muss aus einem Chaos, einem verwickelten Knäuel zeitlich und der Herkunft nach verschiedener Formen herausgeschält werden.

Der Eindruck der Verworrenheit, den die mandäische Glaubensart von vorn herein macht, bleibt in gewisser Hinsicht, ja er tritt nur um so deutlicher hervor, auch bei subtiler wissenschaftlicher Untersuchung. Aber gerade darauf beruht nach vollzogener Analyse das bleibende Interesse des Mandaismus.

Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft, die uns hier in Basel zusammengeführt hat, ist eine neue historische Disziplin. Sie, die vielfach noch um ihre Anerkennung einerseits neben den Spezialtheologien (christl., jüd., buddhist., islamische) andererseits neben verschiedenen historischen Wissenschaften (den Spezial-Mythologien, wie der klassischen, der germanistischen u. s. w.) zu kämpfen hat, hat die hohe und umfassende Aufgabe, alle Religionsformen in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Für sie sind die sogenannten Naturreligionen ebenso wichtig wie „Kulturreligionen“, und neben den grossen, weitverbreiteten Formen, mit den 4 Weltreligionen an der Spitze, stehen uns an geschichtlicher

Wichtigkeit nicht zurück auch die kleinsten, niedrigsten Gebilde, sowenig wie für den vergleichenden Sprachforscher etwa die lebenden Volksdialekte neben den grossen Schriftsprachen. Daher ist die allgemeine Religionswissenschaft aber erst recht verpflichtet, die Mischungen uns bekannter Religionsformen zu untersuchen und sie, im Bilde zu sprechen, einerseits anatomisch zu sezieren, andererseits chemisch in die einzelnen Bestandteile zu analysieren. Die so gewonnenen Einzelelemente, die aus der Mischung getrennten historischen Einzelformen, erscheinen damit oft in Einzelheiten des Ganges ihrer geschichtlichen Entwicklung in ungeahnter Weise bereichert.

Der Mandaismus ist beides: jetzt eine kleine Religionsform und seinem Wesen nach eine Mischreligion. Aber hochinteressant ist es, die zeitgenössische Gestalt der benützten jüdischen, jüdisch-christlichen und älteren persischen Religion in den mandäischen Entlehnungen der verschiedenen Zeitalter festzustellen, noch interessanter, nach Ablösung dieser Elemente die alte, ursprüngliche, einheimische babylonische Grundform dieses Glaubens wieder aufzudecken, die eine zweifache ist, eine rein altaramäische und eine in aramäischer Nomenklatur verhüllte altbabylonische. Ganz dieser religionsgeschichtlichen Analyse entsprechen die sprachlichen Verhältnisse des mandäischen Idioms.

Ich fing s. Zt., vor beinahe 30 Jahren, an, mich für den Mandaismus zu interessieren und fühlte mich auch durch seine „Verworrenheit“ nicht abgeschreckt, weil ich in ihm, wenn auch zunächst nur unklar und im allgemeinen, eine Vorstufe für den Manichäismus, für die als solche mehr und mehr sich enthüllende grosse Religion des Mani erkannte. Das Studium des Mandaismus zeigte sich mir als eine unentbehrliche Vorarbeit für meine Hauptaufgabe, die Erforschung der Entstehung und der geschichtlichen Entwicklung des Manichäismus. Bestimmter wurde mir bald klar, dass in beiden Formationen, der mandäischen wie der manichäischen, ein starkes altbabylonisches Element stecke, und dass dieses sich wie ein roter Faden durch den ganzen verworrenen Komplex von Glaubensvorstellungen und Kultusgebräuchen der Mandäer hindurchziehe. Grundlegend ist in beiden Formen,

der mandäischen wie der manichäischen, die alte babylonische Lehre vom Primordialkampfe als Basis der beiderseitigen ursprünglichen Lehren von der Weltentstehung, von dem Ende der Welt und dem Schicksale der einzelnen Menschen nach dem Tode, also von Kosmogonie und Eschatologie. Mit dieser Erkenntnis war zunächst einmal eine sichere erste Handhabe gewonnen, um die Lösung des bis dahin ganz verzweifelten mandäischen Problems mit Aussicht auf Erfolg in Angriff zu nehmen, es konnte damit in die abschliessende Mauer wenigstens die erste Bresche gelegt werden. Diesen Zweck, und nur diesen verfolgte ich in meiner ersten Bearbeitung (1881) des Artikels „Mandäer“ (in Herzog-Hauck's Realenzycl. für protest. Theol., 2. Aufl., Bd. IX), nachdem mein Vorgänger H. Petermann die religionsgeschichtliche Seite der mandäischen Frage überhaupt gar nicht angeschnitten hatte. Eine vollständige literarhistorische und kritische Analyse der mandäischen Glaubensformen auf Grund umfassenden Studiums der erhaltenen Religionsschriften war damals durchaus nicht meine Absicht. Auf meiner Ermittelung des alten babylonischen Grundelementes, diese Erkenntnis durchaus teilend und verwertend, beruhen nun die Arbeiten des holländischen Theologen W. Brandt, Professor der Theologie in Amsterdam, eines Schülers von Theodor Nöldeke, namentlich „die Mandäische Religion“, Leipzig 1889 und „Mandäische Schriften, übersetzt und erläutert,“ Göttingen 1893. Brandt hat das bleibende Verdienst, die vor ihm noch nicht in Angriff genommene, aber für die religionsgeschichtliche Aufhellung des Mandaismus fundamental wichtige Aufgabe der analytischen Sonderung der verschiedenen Entwicklungsstufen der mandäischen Lehre energisch in Angriff genommen und dabei im Ganzen und Grossen durchaus richtige und zu billigende Ergebnisse gewonnen zu haben. Ich meinerseits habe diese, soweit ich mich ihnen anschliessen konnte, zunächst in meiner neuesten Bearbeitung des Artikels „Mandäer“ für Pr. R.-E. 3. Aufl., Bd. XII, 1903, verwertet und habe mich ferner noch im Einzelnen, auf seitdem nach längerer Unterbrechung neu aufgenommenes und vertieftes, eigenes Studium der Mandäerschriften gestützt, an anderen Stellen mit ihm auseinander zu setzen. Gestattet aber musste es mir

hier sein, wie im Vorstehenden geschehen, kurz pro domo zu sprechen, und auf die Tatsache hinzuweisen, dass Brandt, alle seine Korrekturen einzelner Sätze von mir zugegeben, auf meinen Schultern steht, was von ihm*), ebenso wie von anderen vielzitierten Neueren (z. B. W. Anz, Ursprung des Gnosticismus, Lpzg. 1897) nicht immer gebührend betont wird.

Von Brandt abgesehen, ist die Zahl der Mitarbeiter auf dem Gebiete der mandäischen Religionsgeschichte in der Gegenwart sehr klein. Etwas mehr Beachtung findet die mandäische Sprache, und zwar vorwiegend unter dem Einflusse von Nöldeke's grundlegender mandäischer Grammatik, zu sprachvergleichenden Zwecken, was ja sehr erfreulich und für das Religionsgeschichtliche unentbehrliche Voraussetzung ist. Für Deutschland sind vor allem die Arbeiten von M. Lidzbarski in Kiel, für Frankreich die von H. Pognon zu nennen. Ihnen verdanken wir besonders auch das Bekanntwerden neuer mandäischer Texte auf den in Mesopotamien ausgegrabenen Schalen mit mandäischen Zauberinschriften, wodurch gerade auf die volkstümlichste Gestalt des mandäischen Glaubens, den Glauben der niederen Leute, ein erwünschtes Licht fällt, zur Ergänzung des Inhalts der gelehrten Priesterschriften.

II.

Was die Mandäer für die Religionsforschung vor anderen „gnostischen Sekten" auszeichnet, ist, dass sie eine umfängliche, heilige Literatur haben, was gewiss wohl auch bei anderen gnostischen Parteien der Fall war, dass diese Literatur uns aber nicht verloren gegangen ist (wie bis vor kurzem selbst die manichäische), sondern zum grossen Teil erhalten ist. Die Mandäer haben vor allem eine Bibel, eine „Heilige Schrift", und dies ist ein sehr umfangreiches Schriftwerk. Es stellt in der metallographischen Ausgabe (richtiger: Wiedergabe) von H. Petermann (Berlin 1867. I., II.) einen stattlichen Quartband dar von 395 + 138 also

*) Br. erhebt Mandäische Rel. 1889, S. 20, Mitte, gegen seine Vorgänger — darunter ausdrücklich auch gegen mich —, den Vorwurf der Kritiklosigkeit; letzterer Ausdruck ist wohl dem holländischen Deutsch zu Gute zu halten.

zusammen 533 Seiten. Der umfänglichere erste Teil ist für die „Lebenden" bestimmt und ist die eigentliche Fundgrube für die mandäische Theologie, der kleinere zweite Teil für die Toten und enthält z. T. hochpoetische Hymnen für die nach Trennung von dem Leibe in die Lichtwelt aufsteigende Seele, der letztere wird als linker Teil an den ersteren als Teil rechts in den Originalhandschriften (und dementsprechend in Petermanns Druck) mit dem Kopf nach unten angefügt. Es ist ein gewaltiges Kitâb, arabisch mit Muhammed zu reden, und wie würde der arabische Prophet, der vor allem, was „heiliges Buch" hiess, einen gewaltigen Respekt hatte und die Angehörigen der älteren Religionen, der jüdischen und der christlichen, den 'ahl el Kitâb, um ihre heiligen Rollen, um Taurât („Thorah" Altes Testament), und Inǵîl (Evangelium, Neues Testament) beneidete, darum gegeben haben, wenn er einen solch abgeschlossenen Wälzer wie das „Grosse Buch" der Mandäer, seiner „Ṣabier", als seine eigene Religionsurkunde, als „entkräftendes Wunder" den Muslimen hätte vorlegen können, anstatt nur tropfenweise in seinen Reden die einzelnen Teile der unerschaffenen wohlverwahrten „himmlischen Tafel" vorweisen zu können.

Die Bibel der Mandäer führt unter anderen Namen den des „Grossen Buches Sidrâ Rabbâ" oder direkt die Benennung Ginzâ (oder Gensâ, die genauere Aussprache des Wortes wissen wir nicht). Sie ist an Umfang also zwar nicht dem Tripitaka der Buddhisten, wohl aber der christlichen Gesamtbibel Alten und Neuen Testamentes, oder dem Avestâ der Parsen zu vergleichen. Die Schrift der heiligen Bücher der Mandäer ist für den Semitisten so anziehend als ein vielfach hochaltertümliches Altaramäisch, wenn auch mehrere Zeichen, wie die für alle, auch die kurzen, Vokale gebrauchten Zeichen א, י, ו und ע, durch den häufigen Gebrauch stark kursiv geworden und verkürzt sind. Interessant ist der Vergleich der mandäischen Schrift als einer ziemlich gleichaltrigen mit der Schrift des Pahlawî (des sassanidischen Mittelpersisch) und besonders der jetzt wieder entdeckten manichäischen. Die in neuester Zeit in Babylonien ausgegrabenen mandäischen Schalen zeigen ein sehr flüchtiges Kursiv, noch flüchtiger als das kursive Hebräisch der heutigen Juden — ein Zeichen, dass die

Mandäer in ihrer früheren Zeit sehr viel geschrieben haben. Die Sprache ist ein in der Formenlehre ziemlich altertümliches, in der Syntax reines semitisches Aramäisch, schwierig auch für den mit dem Aramäischen Vertrauten.

Dieser „Schatz", dieses mandäische Ginzâ, ist in der Tat für die vergleichende Religionsforschung ein wahrer, aber zum grossen Teile noch ungehobener Schatz, an dem noch lange wird gearbeitet werden müssen.

Nur ein paar Worte seien hier über die Komposition des Ginzâ gesagt.

Merkwürdig ist, dass es im allgemeinen in der jetzigen Anordnung seiner vielen Bestandteile von verschiedenem Alter und verschiedenem Umfang so angelegt erscheint, wie die meisten anderen kanonisch gewordenen orientalischen Religionsschriften, z. B. wie der Koran und schon wie das Neue Testament. Die Schriftstücke für die letzte, orthodox gewordene Religionsform stehen voran. So wird hier das mandäische heilige Buch eröffnet mit einer überschwänglichen Schilderung des Reiches des Lichtkönigs malkâ rabbâ di nĕhôrâ, also mit Schriftstücken aus der letzten monotheistischen Entwicklungsstufe der mandäischen Religion, die ohne Zweifel unter dem Einflusse der umgebenden und herrschenden monotheistischen Religion des Judentums, des Christentums und namentlich natürlich des Islams erreicht worden ist, ähnlich wie beim heutigen Parsismus in Indien. Diese jetzt kanonische Form also steht in ihren Urkunden voran, soll gleichsam dem ganzen Schriftenkomplex, genannt Ginzâ, sein offizielles Gepräge verleihen, als wäre es einheitlich und monotheistisch. Die Endredaktion des Ginzâ ist also eine ziemlich späte.

Dahingegen sind die alten, rein polytheistischen Vorstellungen, besonders vom Weltanfang und der Weltschöpfung, die unter einander selbst sehr verschieden sind, mitten hinein in die Sammlung gekommen, als wenn sie versteckt werden sollten. Die Urkunden hierfür sind vereinigt in dem grossen Abschnitte, der jetzt der achte des Rechten Teils des Ginzâ, ed. Peterm. S. 68—125 ist, und in dem wesentlich drei in Einzelheiten abweichende Berichte zu unterscheiden sind. Zu diesen sehr jungen und den sehr alten

Bestandteilen kommen nun eine grosse Zahl von anderen verschiedensten, nicht genau bestimmbaren Alters, teils reine, teils vermischte Religionselemente bietend, in denen die Bekanntschaft mit dem Judentum und dem Christentum schon in den verwendeten biblischen Namen zu Tage tritt. Die mandäischen Gottesgelehrten scheinen überhaupt sehr sammelfreudig gewesen zu sein. Es ist sehr wahrscheinlich, dass einzelne in das jetzige corpus scriptorum aufgenommene Stücke eigentlich anderen verwandten Religionsgemeinschaften angehören, darunter namentlich auch den Manichäern, worauf neuerdings besonders Pognon aufmerksam gemacht hat. Direkt erwähnt werden die Manichäer in dem Abschnitte über die „falschen Religionen“ (G. D. 222 ff.) auf S. 228, Z. 10 ff. als „eine andere Richtung“ („Pforte“), die vom Messias ausgegangen ist, und die genannt werden Zandiken und Leute des Mâr Mânê (de Mâr Mânê), und ibid. Z. 17: „Die Partei, welche Mâr Mânê schuf“.

Ueberhaupt hat man bei der Analyse der Texte zur Erforschung der Geschichte der mandäischen Religion, um das jetzt gesammelt Vorliegende zu begreifen, sich stets die geschichtlichen Verhältnisse des Heimatlandes der Mandäer, also Babyloniens, gegenwärtig zu halten. So ergeben sich folgende Resultate:

Die Sprache der Mandäerschriften ist ein Dialekt des Aramäischen. Aramäisch war also dementsprechend ihre Muttersprache. Ihre Vorfahren sind in Babylonien eingewanderte Aramäer; von dem Volke der Aramu, das in Mesopotamien nomadisch lebt — wie jetzt die Araber — lesen wir viel in assyrisch-babylonischen Texten. Die Einwanderer, die natürlich auch schon ihre eigenen religiösen Vorstellungen mitgebracht haben müssen, kommen zu einer Zeit an, wo die hochausgebildete babylonisch-assyrische Volks- und Priesterreligion mit dem assyrisch-babylonischen Reiche noch in voller Herrschaft steht. Die unkultivierten Einwanderer erfahren den Einfluss der höheren Kultur der im Lande Ansässigen natürlich auch in der Religion, wie die Israeliten beeinflusst werden von den Kanaanitern, indem Jahwe die Züge des Baʿal annimmt, oder wie die Germanen in den römischen Ländern das römische Christentum annehmen. So wird die

altaramäische Religion beeinflusst worden sein von der alten babylonischen. Babylonische Göttervorstellungen und überhaupt babylonische Religionsweisheit treten im Gewande aramäischer Sprache auf. Wo es sich um nomina appellativa zur Bezeichnung führender Vorstellungen handelt, werden diese aus dem Babylonischen ins Aramäische übersetzt. Es mag hierbei nicht unbeachtet bleiben, dass selbst auf rein sprachlichem Gebiete das babylonische Aramäisch, wie es im Mandäischen einerseits und im Idiom des babylonischen Talmud andererseits literarisch zu Tage tritt, charakteristische Eigentümlichkeiten mit der alten babylonisch-assyrischen Landessprache teilt; man denke nur an die Behandlung der Gutturale, an den Ersatz der Verdoppelung durch eingeschobenes n im Assyrisch-Babylonischen einerseits und im Mandäischen und Talmudischen andererseits (assyrisch zêru Same wie mandäisch zêrâ, assyrisch inbu (enbu) „Frucht" cf. mandäisch עמבא usw.)!

Daraus erklärt es sich, dass wir als die ältesten Bestandteile des mandäischen Glaubens zwei anzunehmen haben, nämlich

a) das reine altaramäische Element, das noch in den echt aramäischen Eigennamen religiöser Wesen, guter wie böser, (z. B. des Weltschöpfers Pĕtâhîl) zu Tage tritt;

b) das vorgefundene, einheimische, alte babylonische, aber meistens in aramäischem Gewande, die bezeichnenden Namen übersetzt: Anu = Mânâ Rabbâ, Marduk = Mandâ dĕ hajjê u. s. w.

Übrigens hatte die Aneignung der einheimischen babylonischen Religion ihre zeitlichen Grenzen. Die 7 Hauptgötter der Babylonier Sîn, Šamaš, Nabu, Ištar, Nirgal, Bel, Kaiwân sind bei den Mandäern zusammengefasst als die „Bösen Siebener" šibjâhê, die vielgenannten Urheber aller teuflischen Verführung geworden. Man lehnte also die direkte Annahme der alten Religion ab und machte nach bekannten religionsgeschichtlichen Analogien deren Götter zu Teufeln — ganz genau so wie später der christliche Messias ein böses Wesen wurde (Mĕšîhâ daggâlâ, der Lügenmessias).

Dazu kommen Spuren eines dritten Elementes der ältesten Gestaltung, nämlich von indischem Einflusse in den alten mandäischen Theogonien und Kosmogonien. Ein Beispiel nachher.

Es folgen nun die Perioden der Beeinflussung des, sagen wir so, heidnischen Untergrundes durch die grossen „Offenbarungs“-Religionen der Umgebung, die jüdische, die christliche und die nationalpersische, ganz spät und zuletzt auch durch den Islam, als das Vorbild des starren Monotheismus.

Der jüdische Einfluss muss als sehr alt und sehr tiefgehend vorangestellt werden. Die Juden Babyloniens, das ja bekanntlich auch nach der sogenannten Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil in geistiger Hinsicht die Hauptprovinz des Judentums blieb, müssen die einheimischen babylonischen Aramäer mindestens in dem gleichen Grade beeinflusst haben, wie sie von ihnen es erfahren haben müssen, wenn man die Fülle der Midrasch-Legenden zu den Personen der biblischen Geschichte und besonders die Menge der jetzt in den jüdischen Engel- und Teufelnamen auf — êl sich verkörpernden babylonischen Götterpersonen bedenkt. Die Juden Babyloniens sind, und dies möchte ich als ein sehr wichtiges Analogon hervorheben, für die Babylonier durch Verbreitung alttestamentlichen Glaubensstoffes unter ihnen ähnlich wirksam gewesen, wie die arabischen Juden in den Jahrhunderten der Zeit vor Muhammed für die Landsleute des Propheten. Und nun erklärt es sich, dass jetzt zunächst als zweite Hauptstufe in der mandäischen Religion diejenige zu erkennen ist, wo die Gestalten und Gedanken der alten Formen unter alttestamentlich-biblischen Namen verhüllt auftreten, wo der erlösende Besieger der Hölle und ihrer Fürsten, der alte babylonische Marduk, als der glanzvolle Hebel (Hibil) mit seinen Genossen Šithil und Anûš auftritt u. s. w. Man bedenke: gerade aus der Nomenklatur der biblischen Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechts sind die betreffenden Namen bei den Mandäern entlehnt (Adam, Hibil, Šithil-Šeth, Anûš), und die Hauptprobleme der mandäischen Theologie sind gerade Kosmogonie, Theogonie, Anthropogonie.

Indessen einer direkten Bekehrung zum Judentum widersetzten sich und entgingen bei allen Entlehnungen die babylonisch-aramäischen „Erkenntnisleute“ ebenso, wie die vorislamischen Araber. Und das Gleiche muss sich beim Christentum wiederholt haben, als dieses mit Bekehrungsversuchen an die Mandäer

herantrat. Diese christliche Mission mag, wie Brandt mit Recht vermutet, am eifrigsten und zudringlichsten von den Nestorianern, also vom 5. oder 6. Jahrhundert an, getrieben worden sein, deren energische Propaganda sie bis nach China und an die Küste Indiens geführt hat. Was den jüdisch-babylonischen „Gnostikern“ von den Figuren der christlichen Verkündigung sympathisch war, wurde angenommen. So besonders die Figur des Täufers Johannes, dessen Taufpraxis mit ihrer maṣbûthâ, dem von ihnen selbst von Alters her geübten Ritus, sofort Ähnlichkeit zeigte, der daher bei ihnen die Rolle eines heiligen Gesetzgebers erhielt und als Johânâ Maṣbânâ, der Täufer Johannes, so gefeiert ist. So haben sie aus dieser Zeit der intimeren Bekanntschaft mit dem Christentum sogar die altchristliche Benennung der Christen mit Nasaräer (d. i. Nazarener) für die Vollkommenen unter ihnen in ihren Schriften wie im Gebrauche bewahrt. Dahingegen der Name Messias wurde, da sie das Christentum als Ganzes abwiesen, als Mĕšîhâ ein verpönter und bezeichnet in ihrem Sprachgebrauch den Geist der Lüge, der mit dem schon vor Alters verworfenen altbabylonischen Weisheitsgotte Nabu-Nebo, mandäisch Enbu, in sehr interessanter Weise identifiziert wird. Am drastischsten zeigt sich die Zurückweisung des syrischen Christentums und zugleich die einst so starke Berührung mit demselben in der Gestalt der Rûhâ d_e ḳudšâ, d. i. sprachlich „der heilige Geist“, der bei den Mandäern nach dem Genus des Wortes rûhâ eine weibliche Figur geblieben und im eigentlichsten Sinne des Wortes „des Teufels Urgrossmutter“ geworden ist.

Für später begonnen als den jüdischen und auch als den christlichen Einfluss halte ich den gleichfalls tatsächlich vorhandenen altpersischen. Die mit dem Aufkommen des persisch-nationalen Sasanidenreiches wieder zu neuer Macht und Konzentration gelangte alte Religion des Zarathušthra, welche unter der neuen Dynastie und der damals so mächtigen Priesterschaft ein reiches, neues, inneres Leben in einer reichen theologischen Literatur in der Pahlawî-Sprache offenbarte, und mit der der Religionsstifter Mânî den Kampf auf Leben und Tod führen musste, muss natürlich auch von den nichtiranischen, aramäischen Mandäern Baby-

loniens, dieser persischen Zentralprovinz, in welcher gerade die Residenzstadt Ktesiphon lag, wohl beachtet worden sein. Aber umfassend war der Einfluss auf ihre Religion so wenig wie auf die Sprache, da das Pahlawî-Element im Mandäischen ziemlich schwach vertreten ist. Immerhin ist der Parsismus aber auf einem und zwar sehr wichtigen Felde des mandäischen Glaubens stark und bestimmend gewesen, nämlich in der Eschatologie, besonders in den Vorstellungen von dem Ergehen der vom Leibe abgeschiedenen Seele des einzelnen Menschen; wie sie die verschiedenen Wachstationen (mand. maṭartâ) mit ihren darin plazierten Genien und Dämonen des Gerichts zu passieren hat, wovon die vielfach hochpoetischen Hymnen der Seele im zweiten Teile des „Grossen Buches“ Zeugnis ablegen.

Interessant als ein Fingerzeig für das Verhältnis zum Parsismus ist die mandäische Figur des Sintflutheros, der in einem besonderen Abschnitt GD 204—213 ed. Peterm. („Buch des Dinanukt“) den Namen Dinânûkt führt. Diese Namensform würde in der Sprache des Avesta lauten daênânaokhdha und bedeutet etymologisch „der welcher die Befolgung des Heiligen Gesetzes hat“, ein Possessiv-Compositum (bahuvrîhi im Sanskrit), also „gesetzestreu“, fromm, und ist wohl die persische Übersetzung der alten babylonischen Atar-ḫasis oder Ḫasis-atra, „der sehr Kluge, Fromme“, der *Ξισοῦθρος* des griechisch schreibenden babylonischen Priesters Berossus, begrifflich bekanntlich dem hebräischen Nôḥ (Noah) entsprechend. Die mandäischen Theologen, die übrigens den biblischen Noah mit seinen drei Söhnen auch recht wohl kennen, wofür der zweite Traktat des Rechten Ginsâ der Beleg ist, haben also auch noch die mehr originale Form des Sintfluthelden, die einheimische babylonische, aber durch persische Vermittlung und mit persischem Namen des Helden bewahrt — was auch für die Geschichte der persischen Religion sehr wichtig ist. In der Schilderung des Dinanukt GD S. 204 Z. 3 vom Ende ff. heisst es „zwischen lauter Wassern sitze ich, ich, Dinanukt, der Schreiber und Gelehrte, der Schreiber mit der göttlichen Tinte“ u. s. w.; also ein getreues Abbild davon, wie Ḫasisatra mitten im Ozean an der Mündung der Ströme sitzt. Zugleich aber, sehen

wir, vereinigt sich die Figur des frommen Sintfluthelden mit einer anderen berühmten alten Figur altbabylonischer Weisheit, der des gelehrten Kenners der göttlichen Geheimnisse von Sippar, des En-me-dur-an-ki (des Ḥanôkh der Hebräer), und bereitet sich die Bildung jener einheimischen (nicht von Plato her importierten) vorderasiatischen, semitisch-persischen Logosgestalt eines allwissenden, göttlichen Mittlers, heilenden Erretters und Erlösers vor, welcher an der Befestigung des Dogmas von der Gottheit Christi im Volksglauben der Alten Kirche, an seiner Popularisierung in Ost und West einen so grossen Anteil hat — eine Bestätigung der neuerdings von Jensen und Zimmern aufgestellten religionsgeschichtlichen Theorie.

Die verschiedenen genetischen Elemente des mandäischen Glaubens gerieten nun natürlich in den späteren Zeiten des Verfalles der einst grossen Religionsgenossenschaft unter einander in Verwirrung, aus der endlich die Lichtkönigslehre als ein vorbereitender Monotheismus hervorging, bis zuletzt mit dem reinen Monotheismus auch der monotheistische, orientalisch christliche und zugleich islamische Gottesname Alâhâ (heute nach Siouffi Alôhô, also getrübt, gesprochen) für „Gott" schlechthin zur Herrschaft gelangte, vor dem die reiche alte Welt üppig mannigfaltiger religiöser Figuren bis zur Unverständlicheit und Vergessenheit verblasste.

III.

Aus der reichen Fülle noch dunkler Probleme, welche bei der reichen Fülle des Materials die Erforschung des Mandaismus bietet, greife ich nur einige heraus.

Zunächst eine Gestalt aus der Kosmogonie, und zwar eine Bezeichnung des Urgrunds der Welt.

In der ältesten, noch rein naturalistischen, „heidnischen" Form der mandäischen Weltentstehungslehre, die im Ginzâ (ed. Pet.) I. S. 68 ff., enthalten ist, heisst der Urgrund alles Seins, die Urform der Welt und aller Weltbildungsprozesse: Pîrâ oder Pîrâ Rabbâ. Es heisst 68, 22: als da war Pîrâ im Pîrâ (d. h. nur von sich selbst umschlossen) und als da war Ajar im Ajar. Ajar kann

nichts anderes sein, als das (im Syrischen so häufige) früh ins Aramäische gedrungene 'Ἀήρ, „Luft“, also der allumfassende Luftraum als die Urgestalt gedacht; aber was ist Pîrâ, das also begrifflich mit dem Ajar identisch ist? Als rein mandäisches Wort angesehen, bedeutet es ohne Zweifel „Frucht“, sprachlich identisch mit hebräisch פְּרִי pĕrî. Daran ist gar nicht zu zweifeln, nach der Etymologie wie nach mandäischem Sprachgebrauch. Pîrâ kommt nämlich oft als nomen appellativum für „Frucht“ in den mandäischen Texten vor, im Plural pîrê „Früchte, das z. B. G D 33, 4 mit dem synonymen 'embê, עמביא „Früchte“ und ʿelânê עלאניא „Bäume“ verbunden ist; und G D 26, 1,2 heisst es: „gleichet nicht den schlechten Pflanzen, die da Wasser trinken und Früchte, pîrê, ihrem Herrn nicht geben“. So das Sprachliche — aber passt die Benennung „Frucht“ auch begrifflich? Ist der Name „Frucht“, also „Produkt“, für die Urform als das Produzierende schlechthin nicht so widersinnig wie möglich? Sprachlich zulässig wäre auch und begrifflich wohl passend die Erklärung von pîrâ für p_eʿîrâ „Spalt“ von פער (arab. faġara) genau wie im Mand. בְּעִירָא „Vieh“ zu בִּירָא wird (GD 33, 5; 12, 19); aber das nom. appel. pîrâ „Spalt“ ist im mand. Wortschatze nicht vorhanden; begrifflich wäre der *Βυθός* der Valentinianer oder *Ἄβυσσος* (bei Sanchuniathon *'Απασσων* חפצון) zu vergleichen. Ebenso sind abzuweisen: die Deutung von Pîrâ gleich hebr. פְּאֵר, „Schmuck“ (wie aram. dîbâ gleich זְאֵב), vergl. die kabbalistische Sephirah tif'ereth, und von Pîrâ gleich persischem pîr, „das Alte“, die ich in früheren Arbeiten gelegentlich aufgestellt habe. Es bleibt also bei der Etymologie „Frucht“. Brandt erinnert (Mand. Rel. S. 24) an die doketische Lehre (Hippolyt, Philosophumena VIII, 8 ff.) „der erste Gott sei wie das Samenkorn einer Feige“, *οἱονεὶ σπέρμα συκῆς*. Aber wenn auch an sich eine Urform, also auch die der Welt, deren Samenkorn genannt werden kann, so ist dies doch erstens, wie ja auch im Griech. *οἱονεί* davor steht, nur ein Vergleich — die von Br. herbeigezogenen zahllosen Pîrâs, welche dann nach der weiteren mand. Lehre aus dem grossen Pîrâ entstehen, sind die phantastische Weiterspinnung des Urgedankens — und sodann ist eben das Charakteristische bei der mand. Vorstellung vom grossen Pîrâ dessen

allumfassende Grösse (Pîrâ im Pîrâ), für die ein rundes Samenkorn doch keine passende Benennung ist.

Hier scheint mir eine sichere Spur vorzuliegen, die nach Indien weist. Nach altbrahmanischer Lehre ist die Urform der Welt das Goldei, Hiranyagarbha, welches zuerst geschlossen ist, dann aber sich spaltet zu Himmel und Erde. In ihm ruht vor seiner Spaltung Brahma oder Purusha, auch Âtman genannt, der Gottesgeist; ganz ebenso ruht und waltet nach mandäischer Theologie in dem räumlich-stofflichen Pîrâ-Ajar als persönlicher Geist der Mânâ Rabbâ, der „Grosse Geist der Herrlichkeit", der eigentliche Gott der ältesten Mandäer. Dann rührt also die Benennung „Frucht" von der phantastisch so vorgestellten äusseren Gestalt des Urprinzips her, das hier als eine grosse Baumfrucht gedacht wurde, so wie in Indien als eine grosse animalische Frucht. Sachlich kommen wir also auf dieselbe Zusammenstellung, die schon Petermann einst gemacht hatte, der das Pîrâ mit dem orphischen Weltei verglich. Aber entlehnt kann doch von den Orphikern und ihrer Mysterienlehre, alle Möglichkeit starker Bekanntschaft mit dem Griechentum auch in Babylonien für die Zeiten nach Alexander prinzipiell zugegeben, die mandäische Vorstellung nicht sein, da der Orphismus in seinem philosophischen Elemente doch ohne Zweifel selbst orientalischen Ursprungs ist. Dagegen liegen die Wohnsitze der Mandäer in Südbabylonien, in der Nähe des persischen Meerbusens, doch den Gestaden Indiens sehr nahe, und auch dorthin, wie nach Süd- und Ostarabien, den Euphrat stromabwärts, ging ja zum grossen Teil der Handel des alten Babylon. Übrigens tritt das Grosse Pîrâ als personifiziert, selbständig handelnde Gottheit sehr selten auf (z. B. G D 72, 19 ff., wo es dem „Lebensgeist", Mandâ d$_e$hajjê einen Auftrag erteilt), aber genau ebenso das Hiranyagarbha, das vor dem Weltschöpfer Brahma-Purusha-Âtman handelnd zurücktritt. Es wäre nun möglich, noch weiter zu gehen. Die uralte Beeinflussung Indiens in Sachen der Kultur von babylonischer Seite wird jetzt seitens der Indologen auch auf die Religion ausgedehnt, z. B. werden die 7 Âditya's mit Varuna an der Spitze von den babylonischen 7 Planetengottheiten abgeleitet. Dann dürfte man es wagen, in Anbetracht dessen, dass

doch die Mandäer in Babylonien autochthon sind, und bei ihnen sich die Vorstellung von der Welturform als einer „Frucht“ genau ebenso wie dort in Indien als eines Eies findet, zu vermuten, dass diese Idee schon altbabylonisch ist und der esoterischen babylonischen Priesterweisheit entstammt. Bei den Babyloniern ist die Betrachtung und Bezeichnung von Himmelskörpern, z. B. des Mondes, mit Frucht“ inbu (enbu), mehrfach zu finden*); sie erscheinen also der Phantasie als Produkte eines früher vorhandenen Weltstoffes, als Gestaltungen desselben.**) Dann hätten also die alten Aramäer schon hier alte babylonische Wörter bei der Entlehnung der Begriffe ins Aramäische direkt übersetzt!

Wir wenden uns nun einem weiteren Problem zu, aber nur um es anzuschneiden; dies sind die mandäischen Engelnamen auf —ël.

Jedermann, der die israelitische Religion kennt, weiss, dass im Alten Testament selbst nur zwei Engelnamen vorkommen, Gabriel und Michael, und diese in dem nach seiner Entstehung späten Buche Daniel; dazu Rafael in dem apokryphen griechischen Tobit; man kann auch getrost noch den ʿAzâzêl in Levit. 16 hinzuziehen. Man weiss ferner, dass das spätere Judentum schier ununzählige Engelnamen, meist auf —el, hat, von denen die Pseudepigraphen (z. B. das Buch Henoch) und die Literatur des eigentlichen nachchristlichen Judentums geradezu wimmeln. Neuerdings hat ein jüdischer Gelehrter, der um die jüdische Theologie hochverdiente Moïse Schwab in Paris, ein eigenes Lexikon der Angelologie in seinem fleissigen Vocabulaire de l'angélologie, Paris, 1897

*) Auf diese wichtige Tatsache machte mich Herr Prof. Hommel in der Diskussion nach dem Vortrage freundlichst aufmerksam, wofür ich ihm noch hier bestens danke.

**) Wenn der Vergleich nicht als trivial erscheinen sollte, möchte ich als sehr modernes Zeugnis für die gleiche volkstümlich-naive Auffassung des Mondes zitieren die Worte der Parodie des Richard Wagner'schen Tannhäuser-Textes:

Guter Mond, du gold'ne Zwiebel,
Ach wie seh ich dich so gern!
Und auch du bist gar nicht übel,
Hochgepriesener Abendstern.

Man verzeihe!

zusammenstellen können. Woher stammen diese Engelnamen? Bestimmter gefragt: Woher haben sie die Juden entlehnt, von denen sie dann weiter zu den orientalischen Christen (man denke an die „Schatzhöhle" und das „Buch der Biene" bei den Syrern) und zu den Muhammedanern gelangt sind?

Schon der Talmud sagt an einer bekannten Stelle:

„Die Namen der Engel kamen herauf von Babel",

שמות המלאכים עלו מבבל

Dies bedeutet das Eingeständnis der offiziellen jüdischen Theologie, dass dieses nicht unwichtige Element in ihr der Berührung mit Babylonien, die durch das Exil bewirkt wurde, entstammt. Sehen wir uns nun also auf babylonischem Boden um, wo da in erhaltenen Schriftdenkmälern solche Namen von guten und bösen Engeln zu finden sind, so kommen wir sofort auf die Mandäerschriften. Sie wimmeln von Namen guter und böser Wesen, von Engeln und Teufeln, viele mit der Endung êl (in mandäischer Orthographie עיל), viele ohne diese. Im Ginza, rechts, S. 167 Z. 9—16 steht ein Haufen von Namen auf êl zusammen. Die Mandäer haben also z. B. Daniel, Azaziel, Tawriel, Sauriel (Namen des mand. Totenengels), Šarhabiel, Taḳfiel, Margaziel, Urfiel, Markiel, Hananiel, Haihel, Ḳarbiel, Nuriel, Nuriaiel u. s. w. Mengen von Engelnamen ohne —el begegnen einem auf den mandäischen Schaleninschriften, die neuerdings Pognon und Lidzbarski veröffentlicht haben; man sieht an ihnen, welche Figuren bei der niederen Volksklasse üblich, also besonders populär waren. So also Azdai, Jazdûn, Jaḳrûn, Haldas, Taklath, Zarnê (die drei letzten als „Nachtgeister" lêlithâ bezeichnet), $T_e$baḳ, $N_e$baṭ, N_eṣab (bei Siouffi, Religion des Soubbas, Paris, 1880, S. 39), Tor, $Z_e$hîr neben Zahrûn u. s. w.

Seinerzeit hat bekanntlich Kohut in seiner verdienstlichen Arbeit über die jüdische Angelologie die jüdischen Erzengel mit den persischen Amešaspenta's verglichen. Der unbestreitbare persische Einfluss auf die jüdische (ebenso wie auf die mandäische) Eschatologie und damit auch die Angelologie, muss sich gewiss in der Übertragung von Funktionen von den persischen Engeln und Grossengeln auf die jüdischen geäussert haben, unerklärt bleiben

aber die semitischen Namen der jüdischen (christlichen, islamischen) Engel. Zu deren Erklärung führen uns nun meines Erachtens die mandäischen Namen auf den rechten Weg. Man streife nur die Endung —el ab und sehe, was dann von den jüdischen Engelnamen bleibt. Ebenso wie diese Silbe el (natürlich der alte semitische Gottesname El, den auch die alten Araber als îl und die Babylonier-Assyrer in ihrem ilu haben) als Endung in solchen Namen verwendet erscheint, kommt sie auch als Vorsatzsilbe in jüdischen u. s. w. Engelnamen vor, und die Juden verwenden auch ihren heiligen Gottesnamen abgekürzt zu Jô oder Jê als erstes Glied des neuen Namens eines heiligen Wesens.

Der jüdische Engelname Uriel führt uns nach Abstreifung der Endung auf den wohlbekannten mandäischen Ur, den bösen Sohn der Anhâ. Durch die Endung —el wurde er geheiligt.

Die Juden haben einen Engel Tômiel תומיאל, Schwab, Dictionn. S. 263, den Schutzgeist der Wöchnerinnen. Dazu vergleiche man den Engel El-taum, der in der manichäischen Legende dem Mânî den Befehl öffentlich aufzutreten übermittelt. Hier ist das El umgestellt, an den Anfang. Das Taum, vom Araber im Fihrist mit elkarîn, der Genosse gedeutet, ist das aramäische (syr. tâmâ, hebr. tₑ'ôm, assyr. tu'âmu) Wort für „Zwilling", hier „brüderlicher Genosse", cf. der Name *Θωμᾶς*.

Wir haben also die Grundformen dieser Engelnamen auf êl, die die Juden durch Ausbeutung auf —îêl möglichst hebräisch und den alttestamentlichen analog gestalten, in der babylonischen Landessprache zu suchen und kommen da zumeist auf aramäische Sprachgestaltung; z. B. durch das mandäische Takfiel oder vielmehr Takfêîl auf aramäisches תקף „stark sein". Diese Etymologie der Engelnamen und die durch sie ermöglichte Aufdeckung des alten aramäischen Religions-Elements ist ein noch unerforschtes Gebiet, auf dessen Wichtigkeit hier nachdrücklich hingewiesen sei.

Zu den so den alten eingewanderten Aramäern zu vindizierenden mandäischen heiligen Namen rechne ich auch die zwei bekannten Pĕtâhîl, Name des Weltschöpfers in der älteren mand. Stufe, und ʿAzâzêl. Pĕtâhîl kann recht gut die aram. Übersetzung von babylonisch Bab—îl sein; der Name der alten Metropole, die

später vom Boden verschwunden und vergessen worden ist, wurde bei den Mandäern zu dem eines uralten mythischen Wesens, des personifizierten Weltanfanges. Der berühmte und noch so dunkle עזאזל des hebr. Versöhnungsfest-Rituals, den auch die Mandäer haben, zeigt sich für mich schon durch die aramäische Schreibung des â durch א zwischen den beiden ז Zajin als sehr alte Entlehnung und als ein göttliches Wesen der aramäischen Babylonier, welches die unter ihnen ansässigen babylonischen Juden (wohl wegen seines hohen Ansehens bei den Eingeborenen) zum Hauptrepräsentanten des Heidentums machten. Ein Azîz, das männliche Pendant zur arabischen al'Uzzâ (Femininum des Elativs al'a'azzu) ist als nordmesopotamischer und aramäischer Gott bezeugt.

Am deutlichsten scheint mir der Gang der religionsgeschichtlichen Entwicklung eines Engelnamens erkennbar zu sein bei dem wohl berühmtesten, und das ist Gabriel.

Die Juden verstehen diesen Namen natürlich aus dem Hebräischen als „Mann" oder „Held Gottes". Aber er ist gewiss bei ihnen nicht zu Hause, er ist nur hebraisiert. Meines Erachtens muss es schon auffallen, dass der Name bei den Arabern Ǵibrâîl (dann verkürzt Ǵibrîl) lautet. Woher haben die Araber diese Veränderung des Namens in den Vokalen gegenüber der hebräisch-jüdischen Form? In den jetzt fragmentarisch wiederauftauchenden Fragmenten der manichäischen Originalliteratur kommen auch die drei semitischen Engelnamen Gabriel, Michael, Rûfâel vor, bei Gabriel wird aber geschrieben Gabrâîl גבראיל. Sollte dies bloss lautliche Nachbildung nach dem â in Michâîl und Rûfâêl sein? Gewiss nicht! Hier tritt der alte aramäische status emphaticus auf —â zu Tage und wird das seiner Herkunft nach dunkle Wort auf den Boden versetzt, dem es sprachlich entstammt, auf aramäischen. Denn nur im Aramäischen ist ja gabrâ „Mann" das sprachgebräuchliche, gemeinübliche Wort für diesen Begriff, nicht im Hebräischen. Dann ist aber auch das mandäische גאברעיל auszusprechen Gabrêil, und so die ebenso geschriebenen anderen mandäischen Engelnamen auf עיל; das ê ist die verfärbte (arabisch 'imâlah) Aussprache des alten reinen â, entstanden wohl durch die Nachbarschaft des i von îl. Gabrêil

ist bei den Mandäern aber ganz etwas anderes als bei den Juden, nämlich ein Weltschöpfer, ein Demiurg; der als G. šelihâ, G. der Apostel, auch G D 93, 21 den Auftrag zur Weltschöpfung von den grossen Göttern der Lichtwelt erhält, und von dem es 13, 7.8 heisst: „Gabrêil richtete den Himmel in die Höhe und spannte ihn aus, verdichtete die Enden zum Erdkreise und stellte sie fest". Die naturalistische Form einer Religionsvorstellung, ebenso wie eines religiösen Gebrauches (cf. die mandäische Taufe) ist immer das Prius, also ist der mandäisch-aramäische Gabriel die ältere Gestalt, der jüdische die jüngere. Man beachte, in der jüdischen Theologie ist Gabriel ein vorwiegend b ö s e r Engel, der z. B. den Nebukadnezar gegen die heilige Stadt Jerusalem geschickt hat — ein wichtiger Fingerzeig auf die babylonische Herkunft! Wir gehen aber weiter. Im Eingange des Ḳolastâ der Mandäer ist die Rede von einem göttlichen Wesen Gabrâ Ḳadmâjâ, d. i. der „Urmensch", der „Erste Mann"; mit diesem „Gabrâ" scheint das Gabrâ in Gabrâ—il identisch zu sein. „Mann" aber heisst im Babylonisch-assyrischen Amelu, und unter den zehn sogenannten Urkönigen Babyloniens bei Berossus steht als dritter (nach *Αδαπαρος* wie statt *Αλαπαρος* zu lesen, d. i. der Adapa des babylon. Mythus) ein *Αμηλων* Amelon, worin natürlich jenes bekannte babylon.-assyrische Wort steckt; also Amel—on vielleicht = amêl-Anu, Mann des Anu? Also die Gestalt des christlichen Engels Gabriel ragt mutatis mutandis wahrscheinlich, religionsgeschichtlich angesehen, über die mandäische Mittelstufe hinweg bis hinauf in das babylonische Altertum! Die Aramäer Babyloniens haben den alten Namen übersetzt und ihn so für alle Zeit der „Offenbarungsreligion" überwiesen. — Das so häufige —el der Endung scheint übrigens das p h o n e t i s c h gelesene alte babyl.-assyrische Sinnesdeterminativ der Gottheit, phonetisch i l u, zu sein!

Endlich noch die kurze Bemerkung, dass ich das m a n d ä i s c h e S a k r a m e n t, das stets verbundene Pehtâ (d. i. Bissen, heiliges Brot) und Mambuhâ (d. i. Quelle, fliessendes Wasser) und Maṣbûthâ d. i. Taufe, mit Brandt für durchaus naturalistischen Ursprunges halte als Reflex des uralten Ea-Kultus. Die Wohnsitze der Mandäer und die Zentrale der Verehrung des alten Gottes der Meerestiefe

und des tiefsten Wissens, Ea, die Stadt E-ridu (heute Abû šahrain) liegen ja auf demselben südbabylonischen Boden. Es sind „Lebensbrot“ und „Lebenswasser“ in dem bekannten Adapa-Mythus; (obgleich Adam, falls dies nicht rein semitisch „der Denkende“ d. i. der Mann bedeutet, cf. adîm „Leder“ [arab.] und vir von der W. vṛ bedecken). Adapa ist der Urmensch des Ea und seines Kultuskreises, heilig sind den Babyloniern auch die Ströme Eufrat und Tigris. Dass die christliche Taufe und das christliche Abendmahl in letzter Linie auf diesen uralten Brauch zurückgeht, den erst die autochthonen Mandäer seit Jahrhunderten bewahrten, und nach dem auch eine ostjordanische Sekte des 5. Jahrhunderts *Μασβωθαῖοι* bei Hegesippus u. m. heisst, halte ich mit Zimmern für sehr wahrscheinlich. „Ich bin das Brot des Lebens“ und „wen dürstet, der komme her und trinke“, sodann das „lebendige Wasser“ im Ev. Joh. 4 (Gespräch Christi mit der Samariterin), — diese neutestamentlichen Stellen sind auch wohl zu beachtende Spuren für das Bekanntsein babylonischer Ideen im heiligen Lande.

Und so scheiden wir jetzt von diesen „Mandäern“, die sich noch heute „Täufer“, arab. Subbâ', nennen, mit Dank für die errores, die „Irrtümer“ der Ketzerei, die sie in heiligen Büchern und Gebräuchen als die vermeintlichen discipuli S. Ioannis Baptistæ, nach dem Ausdruck der alten christlichen Missionare des 17. Jahrhunderts, dem Religionsforscher aufbewahrt haben. Denn sind sie auch keine christlich Getauften, ihr „Taufschein“, dieses Wort im Sinne von „Altersattest“ zu gebrauchen, reicht weit hinauf ins vorchristliche babylonische Altertum.

Die Diskussion wird von Herrn Prof. Hommel benützt.

Prof. Dr. Ives Curtiss (Chicago).

Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern.

Wenn ich nachstehend den Ursprung des Opfers bei den Semiten darzustellen unternehme, so beruhen meine Aufstellungen auf Tatsachen, die ich im Lauf von fünf Sommern durch persönliche Befragung von Syrern und Arabern überall in Syrien, teilweise auch in Palästina und dem Ḥauran gesammelt habe. Zunächst suchte ich den Hergang bei den einzelnen Opfern festzustellen, dann von da her auf das Motiv des Opfers zu schliessen und dann kurz zu erwägen, ob diese Motive der Urzeit entstammen.

Wenn man nach dem Ursprung des Opfers bei den Semiten fragt, dann darf man zweierlei nicht aus den Augen lassen: dass der Mensch unter sehr einfachen und rohen Verhältnissen lebt, und dass ihm ein göttliches Wesen gegenübersteht, das er sich seinem Verständnis und seinen Bedürfnissen beim Kampf ums Dasein entsprechend zurechtgemacht hat.

Der Naturmensch, er heisse Semit, Afrikaner oder Südsee-Insulaner ist sich seiner Hilflosigkeit wohl bewusst. Verheerende Stürme, Dürre, Armut, Krankheit, Tod wie alle andern Uebel werden ohne weiteres einer göttlichen Macht zugeschrieben, es sei der höchste Gott oder einer der unzählbaren bösen Geister. Dafür kann ich mich, ganz abgesehen von meinen persönlichen Erlebnissen, auf die Angaben verschiedener moderner Reisender berufen. Die Welt eines solchen Menschen ist nicht nur bevölkert mit seinesgleichen, sondern auch mit schadenbringenden Wesen, die entweder überwunden oder besänftigt werden müssen. Daneben gibt es göttliche Wesen, die man um Hilfe anruft: etwa die Ahnen gewisser Stämme und Clans oder andere Wesen. Die Religion beruht durchweg auf der Furcht vor bösen Geistern oder auf der Erkenntnis, von einem göttlichen Wesen abhängig zu sein. Das Opfer, es

bestehe, worin es wolle, stellt die Zahlung für die erlangte Hilfe dar.

Bei meiner Erörterung berücksichtige ich die biblische Opfertheorie überhaupt nicht. Wir haben es unsererseits mit einer älteren und zwar prähistorischen Gestalt der Religion zu tun. Diese existiert zweifellos noch heute, nicht nur bei den Semiten, sondern bei allen Urvölkern, so weit deren Geistesleben bis heute im wesentlichen nicht alteriert worden ist.

Ich zähle zunächst einige typische Fälle auf, in welchen Syrer und Araber die Hilfe eines Gott untergeordneten göttlichen Wesens anrufen:

1) Ein elementares Ereignis gilt als übernatürlichen Ursprungs, und zwar von einem erzürnten Weli herrührend. So war es bei einem Fall, der die Wasserleitung der von sechstausend Einwohnern, darunter auch Mosleme und Christen verschiedener Denominationen, bevölkerten Stadt Nebk in der syrischen Wüste betraf. Die Stadt bezieht ihr Wasser aus einem an einem Bergabhang angeordneten, etwa einen halben Kilometer von der Stadt beginnenden Brunnensystem. Die einzelnen etwa drei Meter tiefen Brunnen sind der Reihe nach unter einander verbunden. Aus dem untersten fliesst das Wasser in ziemlich starkem Strom ab. Am Ausfluss des Stroms befindet sich der Makām des Weli. Nun kam eine Zeit ungewöhnlicher Niederschläge. Dreimal wird das aus fünfzig bis hundert Brunnen bestehende System zerstört. Wer ist schuld? Mosleme wie Christen schreiben das Unglück dem Zorn des Weli zu. Das den Makām durchfliessende Wasser war zum Baden benutzt, mithin ersterer verunreinigt worden, ferner war ein Leichnam zwischen den Brunnen hindurchgetragen worden, wodurch ebenfalls das Wasser verunreinigt war; vor allem aber hatte man versäumt, dem Weli Opfer zu bringen. Um ähnliche Unfälle fortan zu verhindern, wurde, nachdem die Reparatur zum drittenmal vorgenommen worden war, eine Anzahl von Schafen geopfert.

2) Gott oder irgend ein geistiges Wesen gilt als Urheber der Armut, schwerer Geburten, tödlicher Krankheiten. Wenn eine Frau kinderlos ist, so ist das nicht

allein eine Schmach, sondern es kann auch Scheidungsgrund sein, wenn nicht der Mann es vorzieht, eine zweite Frau zu nehmen. Ihr Gebrechen auf physische Gründe, die etwa durch ärztliches Eingreifen behoben werden könnten, zurückzuführen, fällt ihr nicht ein. Vielmehr hat ein übelwollendes göttliches Wesen sie unfruchtbar gemacht (vergl. Gen. 16, 2; 20, 13; 30, 2; 1. Sam. 1, 5 f.). So geht sie zu dem Nebi oder Weli, von dem sie Hilfe erwartet, und gelobt ihm, falls er ihr einen Knaben beschert, ein Schaf, eine Ziege oder dergleichen. Vielfach betrachtet sie ihn ohne weiteres als Erzeuger ihres Sohnes. Ihm bezahlt sie ihr Gelübde, und sein Anspruch auf die Vaterschaft wird auch durch gewisse Symbole zum Ausdruck gebracht.

Ein Weib befindet sich wie das des Pinehas (1. Sam. 4, 19 f.) in schweren Kindesnöten. Nun gilt Mâr Dschirdschis vielfach in Syrien als ebenso mächtig wie Gott; so sagt ihre Schwester vielleicht in ihrer Angst: „Heiliger Georg, wenn du Maria aus ihrer Not erlöst und ihr einen Knaben bescherst, dann soll er dir gehören!" Ein Knabe wird geboren. Wenn er zuerst auch anders genannt wird, so empfängt er über kurz oder lang den Namen: Du gehörst dem heiligen Georg! Wenn er zwölf Jahre alt geworden ist, dann zieht die gesamte Familie, die alte Grossmutter nicht ausgenommen, mit ihm nach dem Georgkloster in Nordsyrien, woselbst der Abt ihm das Haar schert und der Vater eine Summe Silbers als Lösegeld für ihn bezahlt.

Ein Kindchen ist, vielleicht durch grobe Fahrlässigkeit der Mutter, dem Tode nahe gekommen. Die Mutter sieht aber in der Krankheit lediglich eine Heimsuchung Gottes oder irgend eines feindselig gesinnten Wesens. Wieder wird einem Weli, wenn er Heilung beschert, eine Gabe versprochen. Eine Moslemin gelobt wohl, das Kind im Fall der Genesung taufen zu lassen.

Ein Araber ist in augenscheinlicher Todesgefahr. Medizin würde leicht Abhilfe schaffen, aber seine Frau hält natürlich einen feindlichen Geist für den Urheber. So nimmt sie ihr Töchterchen, führt es dreimal um das Lager und spricht: „O Azabi, wenn du meinen Gatten rettest, dann will ich diese meine Tochter dir zur Braut geben, wenn sie mannbar geworden ist!" Der Mann genest;

die Tochter aber wird, wenn sie ein Alter von dreizehn oder vierzehn Jahren erreicht hat, in bräutlichem Schmuck dem Heiligtum des Azabi zugeführt, wo sie die Frau eines seiner Abkömmlinge wird.

3) Gott sendet eine Seuche, die durch Dazwischentreten des Weli beseitigt wird. In Tiberias wütet die Cholera. Wilde Gerüchte erregen die Araber der Umgegend. Ein Stammgenosse gedenkt des gemeinsamen Ahnen, dem man wohl ab und an Opfer gebracht, aber nie einen Maḳâm erbaut hat. Wer soll bei dieser göttlichen Heimsuchung anders ihr Freund sein als der Ahne? Wer sollte Fürbitte einlegen, wer sie schützen, wenn er es nicht tut? Daher suchen sie seine Gunst zu gewinnen durch einen neuen Maḳâm. Sie schlachten Schafe vor demselben, besprengen seine Front mit dem Blut und bitten ihn um Vergebung.

Ein Dorfschêch aus dem Hauran hat auf der Eisenbahn von der Cholera erzählen hören. Er schläft ein. Im Wachen hatte er, zwischen Furcht und Hoffnung schwankend, nur auf Aḥmed el-Bédawi geschaut, dessen Heiligtum unweit seines Hauses steht. Er träumt. Die Cholera dringt unwiderstehlich vor. Aber Aḥmed el-Bédawi erscheint. Mit langer Lanze treibt er den Feind in rasender Flucht zurück und verheisst dem Schêch, die Cholera werde sein Dorf nicht berühren. Er erwacht, erzählt seinen Traum, und am nächsten Morgen zieht das ganze Dorf zum Heiligtum des Aḥmed el-Bédawi, um ihm ein Opfer aus der Herde darzubringen, ihn zu versöhnen und die Cholera fernzuhalten.

4) Von den Bewohnern neuer Zelte und Häuser, von Bemannung und Fahrgästen neuer Schiffe wird durch Opfer Gefahr abgewandt.

Ein Beduine will ein neues Zelt, sein „Haarhaus“ errichten. Mit unsäglichen Mühen hat die Beduinin die langen Streifen schwarzen Tuches in der Einöde gewoben. Nun will man das Zelt beziehen; aber in menschlichen Wohnstätten wohnen nicht allein Menschen. Andere Wesen dringen in Zelte, Höhlen, neue Häuser ein. Sie können den geliebten Sohn, ein anderes Familienglied zu Tode bringen. Um solches Unglück abzuwenden, bedarf es eines Mittels: bei Errichtung des neuen Zelts Opfer darzu-

bringen, wie der syrische oder arabische Städter vor dem Einzug in ein neues Haus ein Tier schlachtet, um vor Unglück bewahrt zu bleiben.

Im Hafen von Dschûne bei Bêrût ist etwa ein Schiff fertig zum Stapellauf. Aber es gibt viel „schlechtes“ Wasser, das von Gott oder einem feindlichen Wesen herrühren kann (Jona 1, 4). Daher bringt man ein Schaf, legt seinen Hals auf das Fahrzeug und schneidet ihm die Kehle durch, so dass das Blut ins Wasser rinnt. Der Kadaver wird ins Wasser geworfen oder den Armen gegeben. Das ist ein Opfer an Mâr Dschirdschis, den Geleitsmann der Seeleute.

5) Opfer der Araber an einen Stammgott beim Auszug in die Schlacht. Die Rúala, ein Unterstamm der Aneze, befinden sich am Vorabend einer Schlacht. Morgen will man einen Beutezug gegen einen andern Stamm machen, hunderte von erbeuteten Kamelen dem eigenen Besitz hinzufügen. Vorher aber geht eine religiöse Zeremonie. Vertreterin des in den Streit ziehenden Stamms ist die Tochter oder Schwester des Schêch. Sie ist geschmückt, damit sie allen Kriegern wohl gefalle. Sie sitzt auf einem Kamel unter einem Baldachin. Das Kamel aber ist mit dem Blut eines Abu ed-Duhûr, dem Ahnen des Stammes dargebrachten Opfertieres besprengt. Er soll vor ihnen hergehen und für sie streiten.

6) Opfer für Pilger.

Eine Karawane tritt eine Wüstenreise an. Da droht Gefahr vom Wassermangel, von lauernden Räuberbanden. Es ist ein Wagestück, dessen Ausgang vorher nicht zu berechnen ist. Man geht daher zum Maḳâm und gelobt dem Weli für den Fall glücklicher Heimkehr ein Opfer, das dann bei der Rückkehr dargebracht wird.

Von den beigebrachten Fällen haben wir nun auf den Ursprung des Opfers zu schliessen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass alles Unglück irgend einer übernatürlichen Gewalt zugeschrieben wird: es sei Gott oder ein böser Geist. Um Hilfe zu erlangen, gehen freilich die Leute, soweit meine Beobachtungen reichen, nur zu den Welis. Auf dreifache Weise kann nun das drohende Uebel

beseitigt werden: entweder man veranlasst Gott oder den bösen Geist, seinen Sinn zu ändern; oder man besiegt das feindliche Wesen. Letzteres wird den Nebis oder Welis überlassen. Zu ihnen geht immer der Araber oder Syrer in seiner Not, von ihnen erhofft er Hilfe und zwar durch Vermittelung derselben oder durch ihre persönliche Tätigkeit. Wenden wir das nun auf die vorgeführten Fälle an:

1) Ein Weli versucht die Wasserversorgung einer Stadt zu stören, wie man aus der dreimaligen Dürre ersieht. Das Gelingen dieses Plans bedeutete den Niedergang eines grossen, blühenden Gemeinwesens. Daher suchen ihn die Einwohner zu besänftigen und seine verletzte Ehre durch Opfer wieder herzustellen. Man geht dabei von dem reinen Geschäftsstandpunkt aus. Man sagt zu dem Weli, dessen Maḳâm sich am Ausfluss des Wassers befindet: Zur Sühnung der dir widerfahrenen Vernachlässigungen und Beleidigungen schneiden wir diesen Schafen den Hals ab.

2) Eine feindliche Gewalt hindert eine Frau am Mutterwerden, oder wenn die Stunde der Geburt gekommen ist, droht sie ihr oder dem Kind das Leben zu rauben, sucht einer Mutter den Sohn, dem Beduinen seine Gattin zu nehmen. Auf jeden Fall wird mit dem Weli ein Geschäft gemacht, wobei ein Schaf oder Geld oder ein Mädchen als Preis gezahlt wird. Der Weli soll etwas tun und muss dafür seinen Lohn empfangen.

3) Gott sendet die Cholera. Der Weli hat darauf zu achten, dass sie nicht kommt, und wird für seine Mühewaltung belohnt.

4) Die den Bewohnern neuer Häuser oder Seeleuten oder Fahrgästen neuer Schiffe drohende Gefahr erscheint den Leuten so handgreiflich, dass an vielen Orten des Landes, in der Wüste und vielfach auch an der Küste Opfer dargebracht werden, gleichsam als Versicherungsprämie, um das Leben der Leute vor dem ʿAfrît oder göttlicher Heimsuchung zu bewahren.

5) Die Opfer an den Kriegsgott dienen dazu, sich seine Hilfe in der Schlacht zu sichern. Das Opfer stellt den für diese Hilfe gezahlten Preis dar.

6) Das dem Weli für glückliche Heimkehr von einer Reise dargebrachte Opfer basiert auf dem Brauch, der Eskorte, die einen

Reisenden durch eine unsichere Gegend geleitete, eine Medschidie täglich zu zahlen.

Aber sind wir denn sicher, dass diese Theorie der Zahlung für geleistete Dienste von Anfang an bei den Semiten mit dem Opfer verbunden war? Für die aufgezählten Fälle ist sie jedenfalls charakteristisch; sie entspricht aber überhaupt der Denkweise kulturell tiefstehender Menschen. Der Naturmensch fühlt, dass er ohne die Hilfe einer höheren Gewalt nicht existieren kann, dass er sich diese Hilfe aber durch eine Gabe verschaffen muss. Worin diese Gabe besteht: es sei ein Menschenleben, wie bei wilden Stämmen, oder ein als Ersatz dafür dargebrachtes Tierleben, das interessiert uns hier gar nicht. Wir haben nur zu fragen: Warum opfert der Semit noch jetzt? Kann der Vorfahr des heutigen Syrers oder Arabers naiver in dieser Hinsicht gedacht haben als dieser selbst?

Mit apodiktischer Sicherheit kann diese Frage nicht beantwortet werden, aber meines Erachtens doch mit entschiedener Wahrscheinlichkeit. Wie wir sahen, fühlt sich der Naturmensch von feindlichen Gewalten umgeben. Ist aber das richtig, und glaubt er zugleich an eine höhere Gewalt, etwa einen abgeschiedenen Vorfahr, dann liegt nichts näher, als letztere um Hilfe anzugehen. Aber auch unter den rohesten sozialen Verhältnissen geschieht nichts umsonst. Es muss dafür bezahlt werden.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle einiges Material von anderen, zum Teil wilden Völkern heranzuziehen; dasselbe hat sich mir ungesucht ergeben und beruht zum Teil auf noch unpublizierten Berichten eines mir bekannten Reisenden, des Herrn W. E. Geil, zum Teil auf anderen Quellen wie Angaben Stanleys.

1) Feindlich gesinnte Mächte müssen begütigt werden. Stanley berichtet über die Wahuma in Afrika, die er für religionslos hält; Sie glauben entschieden an das Dasein eines in Mannesgestalt verkörperten bösen Prinzips, das an unbewohnten Orten wie bewaldeten dunklen Niederungen oder sumpfigen Rohrdickichten sich aufhält, das aber durch Gaben günstig gestimmt werden kann. Zu diesem Zweck legt der glückliche Jäger ein Stück Fleisch, wie man es wohl einem Hund zuwirft, oder ein Ei, eine kleine Banane, ein Ziegenfell an der Tür der Götzenhütte, wie

man sie am Eingang der Zeiba findet, nieder. Hier wie bei dem rohen Semiten findet sich die Furcht vor einem feindlichen Wesen, das durch ein Stück Fleisch oder durch Niederlegung eines Geschenkes an seinem Maḳâm begütigt werden muss.

Geil erzählte mir von seinen Beobachtungen in China: Der Katschin ist sehr abergläubisch. Er glaubt an einen grossen Geist, den Schöpfer aller Dinge. Dieser erhält alles und ist gütig, hat sich aber in das Land der Geister zurückgezogen und kümmert sich nicht um die Katschin, so dass diese sich auch nicht um ihn zu kümmern brauchen. Alle andern Geister sind boshaft und daher gefürchtet, besonders die des Gewitters. Man opfert lediglich aus Furcht und Dankbarkeit. — Hier wie bei den Syrern herrscht der Gedanke vor, dass Gott soweit entfernt ist, dass er für das tägliche Leben nicht in Betracht kommt. Folglich fällt dem bösen Geist die Gabe zu. Man kann hieran recht ermessen, wie viele Punkte der Religionsgeschichte noch der Aufklärung bedürfen.

2) Verstorbene Könige werden in Afrika durch Menschenopfer geehrt. Missionar Dr. Wright, jetzt in Nâblus, früher in Afrika, teilte mir mit, dass die Könige von Uganda nach ihrem Tode göttlich verehrt werden. Man glaubt an einen im Viktoria Nyanza wohnhaften grossen Geist. Aus diesem Geisterkult folgt auch die Anbetung des Geistes eines verstorbenen Königs. Man geht zum Grabe des Königs, über dem sich ein Haus befindet. Der Palast des Königs wird sein Heiligtum. Von Zeit zu Zeit werden Menschenopfer dargebracht. Auch hier findet sich der eine grosse Geist, die Anbetung des abgeschiedenen Königs, entsprechend der des Araberschêchs in gewissen Fällen, ebenso ein Gegenstück zum Maḳâm, ferner das Menschenopfer beziehungsweise die vielfach zu beobachtende Hingabe der Persönlichkeit: wahrscheinlich die älteste Gestalt des blutigen Opfers bei den Semiten.

3) Durch Opfer sichert man sich das Gedeihen von Herden und Feldern.

Ueber die Sudanesen berichtete mir Missionar Giffen folgendes: Sie glauben an einen grossen Gott, den Schöpfer aller Dinge, und an einen Halbgott oder Propheten, der unter dem grossen Schöpfer alle Dinge zum guten oder schlimmen leitet. Dem grossen Schöpfer

opfern sie wahrscheinlich nicht, kümmern sich auch sonst wohl nicht um ihn, wohl aber werden dem Halbgott namens Nik-kanga durch seine von ihm abstammenden Priester Opfer dargebracht. Dadurch sucht man Regen zu erlangen und das Wachstum der Herden zu sichern. — Auch bei den Syrern stammt oft die Priesterfamilie von dem vom Schöpfer zu unterscheidenden Nationalgott ab.

4) Opfer für Häuser und Schiffe.

Wenn auf den Südseeinseln ein Häuptlingshaus errichtet werden soll, werden an den Ecken tiefe Löcher gegraben, in welche je ein Mann hinabsteigt, um die Eckbalken mit den Armen festzuhalten, worauf das Loch über ihm zugeschüttet wird. Durch dies Menschenopfer soll dem Hause Festigkeit verliehen werden. Auf einer andern Südseeinsel werden die Türpfosten heilig gehalten, weil sie auf den Leibern geopferter Menschen ruhen. Zum Jahresbeginn opfert man in der Provinz Szetschuen in China unmittelbar vor der Vordertür jedes Hauses einen Hahn, mit dessen Blut man die Schwelle besprengt, um böse Geister fernzuhalten.

Bei dem Stapellauf eines Schiffes gilt auf einer Südseeinsel folgende Sitte: Wenn das Kanu eines grossen Häuptlings vom Stapel läuft, dann werden die Leiber lebender Menschen als Rollen benutzt. Das Geschrei der unglücklichen Schlachtopfer wird durch wildes Geheul der Schiffsbauleute übertönt. Beim Ablauf eines Boots pflegen die Chinesen ein Huhn zu schlachten und mit Blut und Federn desselben den Bug des Fahrzeuges zu beschmieren. Vergleicht man die in Syrien üblichen diesbezüglichen Bräuche damit, so sind diese Fälle höchst instruktiv. Sollte nicht das Menschenopfer tatsächlich eine ursprünglichere Gestalt des Opfers darstellen als das Tier- oder Geflügelopfer? Aus den vier Gruppen von Beispielen, wie sie sich mir ungesucht ergeben haben, können wir auf die Bedeutung ähnlicher Züge der syrischen Religion einen Schluss ziehen. Die Aehnlichkeit kann unmöglich auf Entlehnung beruhen, da China, Afrika und die Südseeinseln dafür zu weit entfernt sind. Meines Erachtens beruht sie vielmehr auf alten, allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen: dem Bewusstsein von Gefahren, denen er ausgesetzt ist, von dem hilfreichen göttlichen Wesen, das aber nicht mit dem höchsten Gott identisch ist. Jenes

Wesen muss entweder selbst versöhnt werden, oder einen andern versöhnen. Diesem Wesen bringt der Syrer, der Araber, der Afrikaner, der Chinese, der Südseeinsulaner seine Gaben für geleistete Hilfe dar. Das ist die ursprünglich mit dem Opfer verbundene Vorstellung, aus welcher alle andern, so die vom stellvertretenden Opfer, vom Opfermahl, die übrigens von mir kaum beobachtet worden sind, sich entwickelt haben. Gelübde als Versprechungen und Opfer als Bezahlung des Gelobten an Heiligtümern gefahrdrohender Mächte gibt es noch heute in der syrischen Religion bei Muhammedanern wie bei Christen.

Es war mein Wunsch, Ihnen die von mir in langjähriger Forschung zusammengestellte Kette von Tatsachen vor Augen zu führen. Ich möchte Sie erfüllen mit der Begeisterung, die das Herz eines Forschers erfüllt, der jahrelang in einer ständig anwachsenden Fülle von Eindrücken gelebt und gewebt hat. Alles vereinigt sich, mich zu überzeugen, dass wir noch, wenigstens in den Grundlinien, eine Religion darstellen können, die wir in Ermangelung eines besseren Namens als prähistorisch oder ursemitisch bezeichnen wollen. Haben wir diese Religion festgestellt, dann kennen wir damit auch den Ursprung des Opfers.

Die im Anschluss an das Referat über diesen Vortrag gefasste Resolution s. S. 25.

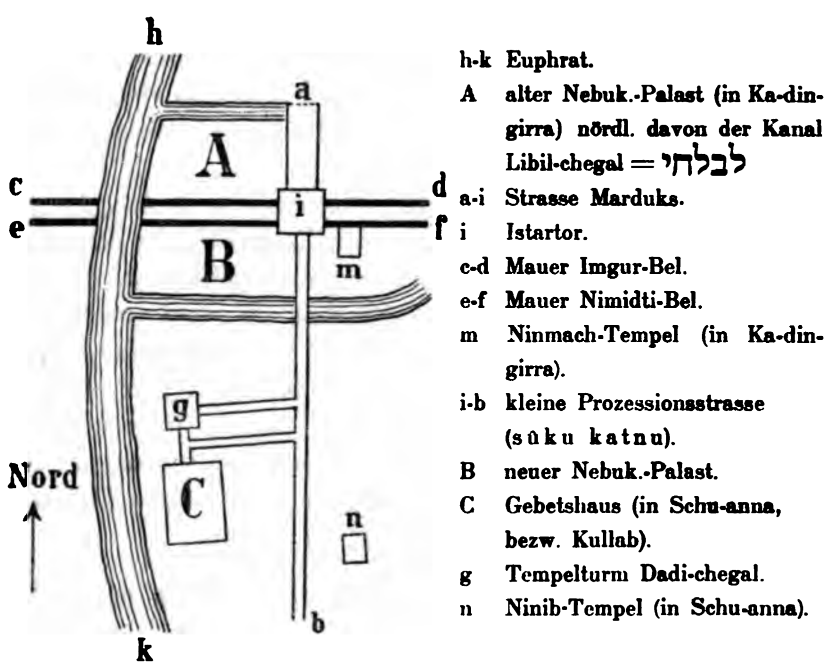
Prof. Dr. **Fr. Hommel** (München).

Das Stadtbild Babels nach den Berliner Ausgrabungen und seine religionsgeschichtliche Bedeutung.

(Résumé.)

Es ist nicht gut möglich, ohne eine wenn auch noch so primitive Kartenskizze, das, um was es sich bei diesem Vortrag handelte, auch nur einigermassen klar zu skizzieren. Indem ich daher für alle Einzelheiten auf den Plan des Ruinenfeldes von Babylon

in Fr. H. Weissbachs Broschüre „Das Stadtbild von Babylon“ S. 12 oder in meinem kürzlich erschienenen „Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients“ S. 331 verweise, gebe ich hier eine Skizze bei, die es wenigstens gestattet, nur ungefähr den wichtigsten meiner Ausführungen zu folgen.



Bei den Berliner Ausgrabungen, die bisher ja immerhin recht nennenswerte Resultate ergeben haben, handelt es sich vor allem um die beiden grossen Ruinenhügel, den sogenannten Kasr (Festung) mit den beiden Nebukadnezarpalästen A und B, und den südlich davon gelegenen Tell Amrân ibn Ali oder kurz den Amran-Hügel, dessen nördlicher Teil den Tempel C (nebst dem dazu gehörigen Tempelturm g) geborgen hat. Die ziemlich entfernt vom Kasr nach Norden zu gelegene Ruine Babîl, offenbar die Stätte eines an der nördlichen Aussenmauer befindlich gewesenen Sommerpalastes Nebukadnezars, kommt für uns nicht in Betracht, kann also hier ganz ausscheiden.

Zu den sicher festgestellten Ergebnissen der Ausgrabungen gehört nun vor allem folgendes:

1. Die breite, von Nebukadnezar erhöhte Prozessionsstrasse a-i, mit Löwenbildern, dem Symbol der Istar, geschmückt. Ihr Name war *Ai-ibur-sabum* (nicht soll stark werden der Feind) oder *Istar-lamassi-sabê-su* (Istar ist der Schutzgeist seiner Krieger) oder schlechthin Prozessionsweg des Gottes Marduk. An ihrem nördlichen Ende, a, befand sich das Glanztor *(bâb ellu)*, an ihrem südlichen Ende, i

2. das Istartor, welches auch den Namen *Istar-sakipat-tebisu* (Istar Niederwerferin seines Ansturms) führte; dasselbe war mit den Emblemen des Gemahles der Istar, Marduks, nämlich den Wildstieren und den Drachen, geschmückt. Im Unterschied von der oben erwähnten Glanzpforte war es ein Stadttor *(abullu)*, ein Tor der

3. Parallelmauern *Imgur-Bel* und *Nimidti-Bel*, d-c und f-e (oder umgekehrt f-e und d-c), wobei es noch dahingestellt sein soll, ob d-c oder aber f-e die innere Stadtmauer Imgur-Bel vorstellt; im ersteren Fall erstreckte sich die eigentliche Stadt (im Unterschied von den vor der Stadt liegenden Vorstädten) nördlich von c-d, im letzteren Fall südlich von e-f. In Berlin nimmt man irrigerweise das letztere an.*)

4. Der kleine der Göttin *Nin-mach* geweihte Tempel *E-mach* (m im Plan), dessen Eingang sich an der Nordseite befand und der offenbar nur ein Anhängsel der Mauerlinie e-f bildete; er befand sich, wie die Inschriften deutlich angeben, in Babel selbst, also in der eigentlichen (*Bab-ili* oder *Ka-dingirra* genannten) Stadt.

5. Die kleine, beziehungsweise schmale Prozessionsstrasse i-b, die vom Istartor aus nach Süden zu lief und einen im Süden des Palastes B vorbeiziehenden Kanal (nach mir die Arachtu, nach den Berlinern der Libil-chegal-Kanal) vermittelst einer Brücke überschritt; sie war mit dem Tempel C durch zwei Abzweigungen verbunden. Ihr keilschriftlicher Name war *sûku katnu*, d. i. schmale

---

*) Im ersteren Fall muss man dann folgerichtig annehmen, dass die Stadtmauern von Punkt d nach Norden zu weiter liefen („untere Ecke der Stadtmauer" nach den Inschriften), im anderen Fall, dass dies nach Süden zu geschah, wo man aber dann erwarten müsste, dass die Inschriften diese Ecke als die obere (statt die untere) bezeichnet hätten, da doch der Euphrat von Norden nach Süden lief.

Strasse; sie lief weiter in südlicher Richtung, überschritt dann wohl den Euphrat und endete wahrscheinlich, am Ort Dilbat vorbeiführend, beim Tempel des Nebo in Borsippa.

6. Der kleine Ninib-Tempel n, östlich von der schmalen Prozessionsstrasse; er gehörte, wie die Inschriften uns belehren, zum Stadtteil *Schu-anna*, einem Vorort von Babel, in welchem sich auch das beim Neujahrsfest eine grosse Rolle spielende sogenannte Opfer- oder Gebetshaus (nach mir der Tempel C mit dem Tempelturm g), ebenfalls nach ausdrücklicher Angabe der Inschriften, befand.

Wo lag nun der berühmte Bel-Tempel *E-sag-illa*, dessen Tempelturm *E-te-me-an-ki* nach einer Inschrift die stattliche Höhe von ca. 90 Metern hatte?

Weil man in dem Tempel C Backsteine mit der Aufschrift „Asarhaddon liess die Ziegel für E-sag-illa neu machen“ fand (man fand aber solche auch in dem Ninib-Tempel n), so sehen es meine Berliner und Leipziger Kollegen (Delitzsch, Messerschmidt, Meissner, Weissbach) als „für alle Zeiten festgestellt“ an, dass der Tempel C der Sag-illa-Tempel (und dann g sein Kirchturm *Te-me-an-ki*) gewesen sei.*) Dagegen sprechen aber nun eine ganze Reihe klarer und unmissverständlicher Angaben der Inschriften, die im Verein mit den angeführten sechs aus den Ausgrabungen gewonnenen Resultaten (besonders Nr. 4 und 6) es als das wahrscheinlichste erscheinen lassen, dass der E-sag-illa-Tempel vielmehr nördlich vom Palast A (von diesem durch den kleinen vom Euphrat nach Osten, zum Punkt a, laufenden Kanal, der den aramäischen Namen Libilchai, לבלחי, führte, getrennt) zu suchen sei. Hier also, nördlich

---

*) Dazu kommt noch ein Grund, der ein solcher nur dann wäre, wenn er aus glaubwürdigerem Mund käme. Araber, die bekanntlich in solchen Dingen eher das Gegenteil der Wahrheit sagen und ausserdem sich, zumal nach anderthalb Jahrzehnten, doch auch leicht täuschen können, berichteten nämlich im Jahr 1900, dass die 14 Jahre vorher irgendwo in den Ruinen Babels aufgefundenen Gründungsurkunden Nabopolassars vom Neubau des Tempelturms von E-sag-illa aus der Ruine g stammten — womit, wenn diese Angabe, die gegen alle inschriftlichen Angaben spricht, richtig wäre, ja allerdings die Identität von E-sagilla mit dem Tempel C für alle Zeiten feststände. Man vergleiche dazu jedoch das in meinem Grundriss, S. 327, Anm. 1. Ausgeführte.

vom Punkt a, wo merkwürdiger Weise die Ausgrabungen aufgehört haben, obwohl mein Schüler, Herr Privatdozent Dr. *Ernest Lindl*, vergeblich für Weitergrabung gerade an dieser wichtigen Stelle plaidierte, muss der Spaten einsetzen, wenn man die definitiven Beweise für die wichtige Lage von E-sag-illa finden will.

Ueberhaupt sind zwei wichtige, von mir im Grundriss zum erstenmale aufgezeigte und eingehend begründete Tatsachen bei der ganzen Diskussion bisher vollständig übersehen worden, einmal die grundlegende Erkenntnis, dass die Inschriften sowohl der Zeit Asurbanipals als auch noch des neubabylonischen und persischen Reiches genau zwischen dem eigentlichen Babel, der innern Stadt (mit dem Bel-Tempel) und dem Vorort Schu-Anna (mit dem Gebets-Haus) unterscheiden und sodann die weitere nicht minder wichtige Einsicht, dass es sich bei den zwei Zielpunkten der durch das Istartor führenden Prozessionsstrasse nur um E-sag-illa einerseits und das Gebetshaus andererseits, welch letzteres verschiedene Namen führt,*) handeln kann. Also, dass, wenn die Berliner ja recht hätten mit ihrer Identifikation von Esagilla mit dem Tempel C, dann das Gebetshaus, ein nicht minder wichtiges Kultusgebäude, nördlich vom Punkt a (und nicht etwa, wie Weissbach vorschlägt, neben draussen, östlich vom Punkt·d, im sog. roten Hügel) zu suchen sein müsste.

Damit sind wir aber zugleich mitten drin in der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Ausgrabungen. Das Gebetshaus war nämlich eine Art von Filial-Kirche**) von E-sag-illa, die ebenfalls einen Tempel- oder Kirchturm (Plan g) hatte, welcher den Namen E-dadi-chegal, Empfänger des Ueberflusses, führte,***) und war

---

*) *E-sakkur-sakkura*, semitisch *bît ikribi* (Gebetshaus), Synonym *bît sibe* (Opferhaus) und besonders auch *bît akîti* (wahrsch. Hochzeitshaus bedeutend). Das dort gefeierte Neujahrsfest hiess desshalb das *akîtu*-Fest; andere Namen dieses Festes waren *tabû*-Fest, 4. R. 20, Nr. 3, Zeile 3/4 (und vgl. Neriglissar 1, 35) d. i. Aufbruchsfest, und *tarbâtu*-Fest (Kursivinschrift von Wadi Brissa, 3, 15), d. i. das Fest der *rubâtu*-Zweige (vgl. den Schluss der Marchesvan-Hemerologie, Col. 3, Zeile 55).

**) Eine Art Tempel fuori le mura, was der Babylonier mit ina kamâti (vor der Mauer) oder auch durch ina rebit (hebr. רְחֹבוֹת) ausdrückt.

***) Vgl. dazu die Nabonidinschrift 5-Rawl. 65, Col. II, Zeile 50 f.

zugleich das Hochzeitshaus des Gottes Marduk, wohin sein Bild am 8. Nisan unter feierlichen Ceremonien auf der oben genannten Prozessionsstrasse auf einem Schiffwagen, car navale, gefahren wurde; es war seiner Gemahlin Sarpanit, die gelegentlich auch Anunit hiess, geweiht. Die Hochzeit fand unter grossen Festopfern*) von Seite des Volkes und der Priester am 10. Nisan statt, wobei zugleich der König, als irdischer Stellvertreter des Gottes, die Hände des Bel zu fassen hatte, um für das begonnene neue Jahr die Rechte des Königtums sich aufs neue zu sichern. Das war das grose Frühlings- oder Osterfest der Babylonier, wobei daran zu erinnern, dass die germanische Göttin Ostara wenigstens der Gestalt nach der babylonischen Istar-Sarpanit entspricht, und dass die mit diesem Fest verbundene Narrenfreiheit, auf welche schon in den Gudea-Inschriften angespielt wird, noch heute in unserm Carneval (vgl. oben das Prozessionsschiff, car navale, und auch das sumerische Wort gar Wagen) fortlebt.

Nachdem die Vermählung Marduks mit Istar vorüber war, erfolgte am 11. Nisan der besonders feierlich begangene Rückzug des Gottes Marduk in seinen Tempel E-sag-illa, wobei auch auf dem Wege alles an die erfolgte Liebesvereinigung erinnern sollte, indem der breitere, prächtigere Teil (vgl. oben S. 2, No. 1), der speziell Strasse Marduks hiess, mit den Symbolen seiner Gemahlin, und umgekehrt das Istartor, durch das ja die Strasse führte, mit den Symbolen Marduks geschmückt war. Die Mardukhymne, welche am 11. Nisan bei der festlichen Heimkehr des Gottes von den Priestern auf der Prozessionsstrasse in der altheiligen sumerischen Sprache abgesungen wurde, ist uns noch erhalten. Ein vollständiges Exemplar verdanken wir, nachdem schon früher ein grösseres Bruchstück aus Asurbanipal's Bibliothek (4. Rawl. 18, No. 2) bekannt war, den Berliner Ausgrabungen (vgl. jetzt die Ausgabe in Weissbach's Babylonische Miscellen, No. XIII); dort ist besonders die (von Weissbach nicht richtig verstandene) Schlussnotiz inter-

*) Die Opfergaben sind die Vermählungsgeschenke (vgl. Gudea, Statue G, Col. II, Z. 1. sumerisch sal-usch-sa, semit. tirchâtu); der Prozessionswagen oder das fahrbare Götterschiff ist der festlich geschmückte Brautwagen unserer Bauernhochzeiten.

essant, dass dieser Hymnus zu rezitieren sei im Monat Nisan, am elften Tage, wenn Gott Bel (d. i. Marduk) vom Akîtu (d. i. Akîtu-Haus, bezw. Akîtu-Fest) nach E-sag-illa eingeht (= zurückkehrt)."

Zum Schluss sei noch erwähnt, dass ein solches Hochzeitsfest auch noch für eine ganze Reihe anderer Orte durch die Inschriften bezeugt ist; so zog Samas im Tischri (statt Nisan, wozu der jüdische Versöhnungstag am 10. Tischri zu vergleichen) von Sippar nach dem Anunit-Tempel Ul-maš in Agade, und schon früher Nin-girsu (= Ninib, ebenfalls ein Sonnengott) auch im Tischri von Girsu zur Hochzeit mit der Ba-u nach Uru-azagga, ferner Za-mal-mal (= Ninib) von Kisch nach dem gegenüberliegenden Charsag-Kalamma, Ninib von Nineveh nach dem Istartempel E-masch-masch (vgl. Ul-maš in Agade und in Babel den Beinamen des Gebetshauses, E-ud-ulla), der in rêbit-Ninua, nordöstlich vor der Stadt, lag (vgl. Agade-rebîti im Hammurabigesetz Col. 4, Zeile 51 f.) und endlich Nergal von Tarbis nach dem benachbarten Istartempel von Arbela. Auch für Uri und Harran ist uns ein Akîtu-Fest des Mondgottes und seiner Gemahlin Nin-gal (deren Tempel in beiden Orten bît-gipâri Haus des Paradiesesbaumes hiess) bezeugt, und endlich ist darauf zu verweisen, dass das bekannte bît-chamri des Gottes Hadad in der Stadt Assur auch einfach „Hochzeitshaus" zu übersetzen ist (vgl. Tigl. 8, 1) und nicht etwa „Schatzhaus", wie ja auch bît chamri nur ein Beiname des Istartempels von Arbela (vgl. Johns, Deeds, No. 742, zitiert von Streck, Z. A., XVIII, S. 180 und vorher von Peiser, Orient. Lit.-Zeit., VI, 200) gewesen sein wird.

An der Diskussion beteiligen sich die Herren A. Jeremias, Rosenbaum, Mahler und Haupt.

J. Halévy (Paris).

Le symbolisme chez Ezéchiel et Osée.

(Résumé).

Chez tous les peuples on trouve l'usage d'actes ou de locutions symboliques et la littérature hébraïque en fournit également de nombreux exemples. Les prophètes s'en servent souvent pour rehausser l'effet de leurs prévisions ou de leurs prédications. Les exemples sont dans la mémoire de tout le monde, à telle enseigne qu'il me paraît inutile de citer des textes. La plupart du temps le prophète donne lui-même l'interprétation de ces gestes; d'autres fois on les comprend facilement sans aucun commentaire. Il y a cependant des cas où leur sens exact se dérobe au lecteur qui s'égare sur une fausse piste et croit y trouver des faits extraordinaires qui lui semblent autoriser des conclusions absolument déraisonnables. C'est de cette interprétation erronée datant encore de presque deux mille ans, que je me propose de parler à la docte assemblée.

La description du char divin par Ezéchiel 1, 4—28; 10.

Dans une vision prophétique Ezéchiel aperçoit le char divin qui se prépare à quitter le temple et la ville de Jérusalem. Ne pouvant citer le texte intégral, je me bornerai à en donner un résumé substantiel, en laissant de côté le feu flamboyant qui emplit le cadre.

Le trône sur lequel la divinité est assise repose sur une plaque (רקיע) de glace compacte (כעין הקרח הנורא) et transparente. Cette plaque s'appuie sur la tête de quatre animaux à corps humain pourvu de pieds sans articulations et de plantes de veau. Ils sont aussi pourvus de mains d'homme. Chaque animal est doué de quatre faces: face d'homme, face de lion, face de bœuf et face d'aigle, ainsi que de quatre ailes dont deux lui servent à se couvrir le corps. Les animaux vont toujours droit devant eux

dans n'importe quelle direction et ne changent jamais leur position réciproque. Enfin, à côté de chaque animal se trouve une roue pourvue d'une roue traversale, de sorte qu'elle peut toujours garder la même position en roulant, sans avoir besoin de se retourner. Quand les animaux s'enlèvent en l'air pour se diriger quelque part, les roues roulent à côté d'eux, parce qu'elles sont animées de leur esprit.

Telle est en somme la description du char divin; aucun trait saillant n'est resté en dehors. Mais si ce char poursuit toujours la voie droite, il a eu le don de tourner la tête à d'innombrables générations et à faire divaguer les intellectuels les plus distingués. On est tombé d'accord qu'il y avait un mystère insondable relatif au monde divin. Pour les talmudistes les secrets de l'œuvre du char (מעשה מרכבה) ne doivent être confiés qu'aux élèves les plus perspicaces (מבין מדעתו) et les plus pieux. Quand les grands docteurs expliquaient la description d'Ézéchiel, la salle s'emplissait de feu par suite d'une descente d'anges. Philon et l'École juive d'Alexandrie y trouvaient le répertoire le plus complet des intellects platoniciens, tandis que les rabbins aristotéliciens soutenaient de leur part qu'il y avait le plan exact des dix sphères célestes conformément au système de Ptolémée. Les Kabalistes, enfin, ayant combiné les deux systèmes avec quelques échos du gnosticisme oriental ont échafaudé sur cette base éclectique une immense théorie mystique qui prétend fournir la clé de tous les phénomènes des mondes visibles et invisibles. Les docteurs chrétiens ont suivi parallèlement un courant d'idées analogue doré naturellement des mystères dogmatiques relatifs à l'incarnation et à la trinité. L'Église parfois oscillait même assez fortement du côté des élucubrations cabalistes.

Dans les temps modernes la course après les mystères, au lieu de se ralentir, a eu un regain de faveur. D'une part, l'exégèse philonienne, saturée d'éléments bouddhistes, a donné naissance à des explications théosophiques; de l'autre, l'interprétation astronomique de Maïmonide a été reprise par des assyriologues imaginatifs qui y retrouvent un tableau fidèle de l'astronomie mystique des Babyloniens. On a même cru pouvoir présenter au grand public

le dessin d'un char babylonien qui aurait servi de modèle à celui d'Ezéchiel. Ce prophète, amené captif à Babylone, se serait fait initier aux mystères astrals des prêtres païens et aurait prêté à Yahwé un véhicule qu'il eût pu apercevoir parmi les tableaux des temples idolâtriques. L'impossibilité psychologique d'une pareille idée saute aux yeux, mais la manie panbabylonisante n'en est plus à son essai d'excentricité. Tout absurdes qu'elles soient, les doctrines mystiques trouvent plus facilement accès dans l'esprit de la masse que les vues simples et claires.

Or, en lisant attentivement les passages précités d'Ézéchiel, on se rend parfaitement compte de ce fait que pour la construction principale du char divin les notions bibliques les plus élémentaires étaient absolument suffisantes et qu'en ce qui concerne les autres détails un grand effort d'imagination n'était non plus une condition indispensable.

D'après Genèse 1, 6. 7 les eaux supérieures sont séparées des eaux inférieures par une plaque solide nommée Rāqîʿa (רקיע, firmament). Comme cette plaque est transparente Ézéchiel conclut qu'elle doit consister en glace très compacte, ce qui lui expliquait la congélation fréquente de la pluie sous forme de givre, de neige ou de grêle. Job 39, 22—30 place directement dans le ciel des magasins pleins de ces objets. La plaque céleste est soutenue par quatre piliers ou colonnes qui sont appelées „colonnes du ciel (עמודי שמים Job 26, 11), voire même „colonnes de la terre" (עמודי ארץ, Job 9, 6; Psaumes 75, 4), parce que profondément fixées dans le sol, elles maintiennent également la masse terrestre qui, par la volonté divine, reste suspendue dans le vide (Job 26, 7).

Cette haute terrasse à quatre colonnes, empruntée à la Genèse et à Job, devait maintenant être transformée en char, il fallait d'abord le faire porter par des anges célestes. Dans ce but les quatre colonnes sont transfigurées en chérubins, êtres ailés ayant un corps et des mains d'homme; grâce au type primitif des colonnes, les articulations manquent, mais la plante du pied rappelle celle du veau, symbole des sauts et des gambades (Psaumes 29, 6). Avec les roues animées placées à côté des quatre chérubins porteurs la

forme de char est obtenue. Enfin, en qualité de colonnes, il fallait les douer de quatre chapiteaux ornés. Ézéchiel choisit les figures des êtres vivants du rang supérieur: homme, symbole de l'intelligence; bœuf, symbole du travail agraire; lion, symbole de la force; aigle, symbole de la rapidité. Le char est maintenant digne du grand roi qu'il porte.

Je le répète: Ézéchiel n'a pas dû se creuser beaucoup la tête pour inventer son char visionnaire; le symbolisme dont il a fait usage était compris par ses auditeurs quel que fût le degré de leur instruction.

Le mariage du prophète Osée.

Ce mariage stupéfiant, unique dans les fastes de l'histoire, est raconté par le prophète lui-même, tout en employant la troisième personne dans la première partie de sa narration. J'en résume les détails essentiels:

Yahwé ordonne à Osée d'épouser une femme prostituée et d'avoir des enfants de prostitution (אשת זנונים וילדי זנונים), car le pays est en train de se prostituer en s'éloignant de Yahwé. Osée épousa Gomer, fille de Diblaïm, qui lui donna d'abord un fils. Par l'ordre de Yahwé ce fils est nommé Izreël, comme pronostic de la ruine de la dynastie de Jéhu qui aura lieu dans la plaine d'Izreël. Après un second accouchement, Gomer lui donna une fille, que Yahwé fit appeler Lo-ruḥama (לֹא רֻחָמָה) „celle dont personne n'a pitié" indice qu'il n'aura plus pitié de la maison d'Israël. Après avoir sevré Lo-ruḥama Gomer accoucha pour la troisième fois et eut un fils que Yahwé fit appeler Lo-ʿammi (לֹא עַמִּי) „celui qui n'est pas mon peuple", indice que vous n'êtes pas mon peuple et que moi, je ne suis pas votre dieu. (כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה אל[הי]כם).

Suit un sermon très dur à l'adresse de la femme prostituée, où Yahwé la menace de la laisser mourir dans un désert aride avec ses enfants de prostitution. Alors elle voudra bien retourner chez son légitime où elle était bien nourrie et bien habillée. Les vicissitudes de la femme prostituée représentent la destinée d'Israël infidèle abandonnée par Yahwé.

Après une période d'expiation, Yahwé donne l'ordre à Osée d'aimer à nouveau la femme infidèle, indice que Yahwé persiste à aimer Israël son infidélité passée. Osée va trouver cette femme et l'ayant louée pour une petite somme d'argent et une certaine mesure d'orge, il lui impose la condition de ne plus avoir de relations avec un homme, mais s'engage que lui-même observera une abstinence analogue (וגם אני אליך 3, 3); indice que les enfants d'Israël resteront longtemps sans gouvernement royal (אין מלך ואין שר) et sans rites païens comme les sacrifices et les stèles votives (ואין זבח ואין מצבה), ou les consultations d'oracles comme l'éphod et les téraphim (ואין אפוד ותרפים). Après cette période d'attente la femme renouera ses rapports intimes et heureux d'autrefois, c'est-à-dire: les enfants d'Israël reviendront à Yahwé et se mettront sous l'égide de la dynastie. Alors l'opprobre se changera en gloire: Lo-ʿAmmi sera appelé ʿAmmi et Lo-ruḥama verra son nom transformé en Ruḥama „celle dont Dieu a eu pitié."

Ce récit dans lequel les actes sont immédiatement expliqués comme symboles et pronostics d'événements prévus ou espérés a pour point de départ le mariage du prophète avec une femme adultère, mariage d'autant plus choquant qu'il a été conclu par l'ordre même de Yahwé, dieu moral par excellence. La synagogue et l'Église éperdues firent des efforts inouïs pour écarter cette pierre d'achoppement. Les commentateurs rigides tenaient ce mariage pour une scène visionnaire dans laquelle une prostituée vulgaire du nom de Gomer bath Diblaïm joue le rôle honteux indispensable. D'autres jugeant l'événement au point légal firent de Gomer une prostituée non mariée et se contentèrent avec la pensée que le mariage avec une femme galante n'est défendu par la loi qu'aux prêtres seuls (Lévitique 21, 7) et Osée n'était pas de race sacerdotale. D'autres enfin ont même pensé que Dieu a le droit d'obliger le prophète à conclure une alliance honteuse pour les besoins du symbolisme. Sur un point seul l'accord règne parmi les commentateurs, sur la débauche et l'indignité de l'épouse du prophète: ma plume se refuse à donner une idée des monceaux d'ordure nauséabonde qu'on a accumulés sur la tête de cette femme

en soumettant son nom à des étymologies aussi stupides que révoltantes. Elle fut repoussée du pied et condamnée sans appel.

J'ai à peine besoin de dire que ces diverses échappatoires ne tiennent pas debout. Le mariage ayant pour effet la naissance d'enfants, en troisième lieu après le sevrage de la fille, ne peut être qu'un événement réel. Cela ressort également du changement final des noms des deux derniers enfants. D'autre part il s'agit bien d'une femme adultère מנאפת et nullement d'une mondaine libre. Nous passons l'acte immoral attribué à Yahwé. Chose curieuse, l'École critique moderne au lieu de faire la lumière a encore aggravé la situation en croyant trouver le mobile caché de toute la scène. Osée fut atteint par un malheur domestique. Après la naissance de son troisième enfant, il s'aperçut que sa femme le trompait, mais ne pouvant se séparer d'elle, malgré les rumeurs publiques, il se décida à annoncer que c'est sur l'ordre de Yahwé même que ce mariage déshonorant fut conclu afin de représenter par un événement actuel et manifeste l'infidélité non moins manifeste d'Israël envers Yahwé son époux spirituel. La belle famille d'Osée! La femme adultère apporte à son mari niais mais fou d'elle trois bâtards qui font la grimace en entendant les noms changeants qu'on leur donne. Le mari déshonoré à ses propres yeux, ose, quoique prophète de Yahwé, par un mensonge blasphématoire attribuer à la divinité l'origine de son mariage immoral et la légitimation des enfants nés dans l'adultère. Les ordures ne salissent plus Gomer seule, elles se déversent à jet continu sur la personne d'Osée qui serait le plus indigne des hommes. Les critiques se montrent très heureux de leur découverte qui contient d'après eux la clé de voûte du prophétisme littéraire. Selon leur habitude dans les cas analogues: „une pareille aventure serait impossible dans un milieu évangélique!“

Par malheur, tous les échafaudages anciens et modernes sont élevés sur une base imaginaire, qui n'est autre que la fausse interprétation du verset 1, 2. Le texte dit littéralement: „va, épouse une femme d'adultère et (aie) des enfants d'adultère“ (וְיַלְדֵי זְנוּנִים) or, la plus petite réflexion leur aurait montré que s'il est possible d'épouser une femme coupable d'adultère, un mari ne peut avoir la

certitude que les enfants ne sont pas à lui qu'à la condition d'être un eunuque ou de s'abstenir volontairement de toute relation intime avec son épouse. Maintenant, ces deux hypothèses étant l'une aussi absurde que l'autre et étant donné en outre que l'acte de légitimer les enfants adultérins ne peut être que le fait d'un homme de mœurs légères, on parvient à se convaincre qu'il faut chercher une autre clé et celle-ci n'est vraiment pas difficile à trouver quand on se rappelle que la qualification d'adultère est fréquemment appliquée à leur génération par les prophètes, habitude qui a même été adoptée par Jésus en appelant ses contemporains: „race méchante et adultère“. Osée en fait un usage encore plus fréquent que les autres. Dans une disposition d'esprit semblable tout individu, quelle que soit sa moralité réelle, porte en langage figuré, le stigmate de la collectivité, par conséquent aussi la femme du prophète et les enfants qu'elle lui donne. C'est cette pensée qui est exprimée dans le verset 2. L'ordre: Va, prends pour toi une femme de prostitution et (aie) des enfants de prostitution équivaut à: Epouse une femme de cette génération infidèle et (aie) des enfants qui appartiendront nécessairement eux aussi à la même génération corrompue. Pour éviter toute équivoque, l'écrivain ajoute le commentaire lucide: (Je les qualifie par זְנוּנִים infidélité, prostitution) parce que le pays est en voie de se prostituer complètement (כי זנה תזנה הארץ) avec d'autres dieux derrière Yahwé. L'injonction expresse d'épouser une femme éphraïmite est de son côté suffisamment motivée par les scrupules naturels du prophète de fonder une famille dans une génération aussi perverse. Yahwé dissipe son pessimisme en lui donnant l'assurance d'un meilleur avenir et que sa famille sera le symbole des diverses phases de l'histoire religieuse et politique d'Israël: l'épouse amendée par la misère (= Israël) reconquerra la tendresse de son époux (= Yahwé), Lo-ʿAmmi (= les hommes éphraïmites) et Lo-Ruḥama (= les femmes éphraïmites) seront reconnus comme enfants de Yahwé et formeront alors une seule nation avec Juda comme avant le schisme des dix tribus. Au sujet du mariage prophétique, le cas contraire se présente chez Jérémie auquel Yahwé donne l'ordre de ne pas faire souche à Jérusalem, les

habitants de cette ville rebelle sans retour étant destinés à être exterminés en bloc (Jérémie XVI, 2—4).

L'orthodoxie juive et chrétienne s'est acharnée à salir la mémoire de la pauvre Gomer, épouse aussi pure et aussi sainte que les autres femmes de prophète, peut-être une prophétesse ellemême (cf. Isaïe VIII, 3); l'école critique s'est jointe aux insulteurs mal élevés et y a ajouté une accusation flétrissante à l'adresse d'Osée et du prophétisme en général; ceux-ci sont parfaitement en état de dédaigner l'attaque ridicule, mais la pauvre Gomer, affaissée sous le mépris universel depuis vingt siècles, attend encore le verdict de la justice impartiale. Il est temps que ses protestations étouffées par la partialité ignare et cruelle soient entendues et que l'innocente victime soit réhabilitée!

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Rosenbaum, Oettli und Pfr. A. Heusler.

Das von Herrn Heusler eingegebene Résumé seines Votums lautet:

Persönlich bin ich dem Herrn Referenten besonders deshalb verpflichtet, weil er mit der Wahl des vorliegenden Themas noch einem Vertreter des Kirchendienstes Anlass gibt, sich über eine Frage zu äussern, die uns jeweilen ernstlich bewegt. Ich habe dabei besonders seine Bemerkung über das moderne Gewissen und sein Verhältnis zum Alten Testament im Auge. Den vom Referenten vertretenen Standpunkt kann ich freilich nicht einnehmen, sondern trete mit Bestimmtheit der Äusserung von Prof. Oettli, dass Hosea tatsächlich Untreue an seinem Weibe erlebte und das hinnahm als göttliche Fügung, bei. Zugleich möchte ich den HH. Fachmännern vom Alten Testament eine Formulierung für meine Auffassung dieses Verhältnisses vorlegen etwa folgendermassen: „Manches, was im Alten Testament unter den Gesichtspunkt göttlicher Anordnung gestellt wird, haben wir nach dem Stande unserer religiösen Erkenntnis unter den Gesichtspunkt der Zulassung zu stellen."

Abdullah al-Mamoon Sohraworthy (London).

Toleration in Islam.

(Kam nicht zur Verlesung).

(Résumé).

Mr. Abdullah al-Mamoon Sohraworthy, of London, contributed a paper on „Toleration in Islam". Commenting on the unfortunate circumstance that Islam should have become identified in the Western mind with aggression and self-assertion, mainly through the rancorous bigotry engendered by the Crusades, the writer proceeds to point out that no creed has in reality, done more for the unification and humanizing of all the branches of the human family. This view is supported by quotations from non-Muslims and therefore unbiassed authors. Amongst these, David Urquhart testifies to the liberal and democratic influence of the Muslim creed at a time when humanity lay crushed beneath the weight of unintelligible dogmas, an iron-bound caste-system, and fierce inter-racial prejudices. Islam is the only religion in the world which can claim to have freed its professors from the thraldom of a priesthood. It knows no distinction of race or colour. To-day when American Christians roast negroes at the stake, and when the most broad-minded Christians would shrink with horror from the bare notion of intermarriage with the darker races, Islam is making its converts by the thousand in Africa and Hindostan, the acceptance of its doctrines placing the neophyte, whatsoever be his colour, on a footing of absolute equality with all Muslims. Islam has thus established a vast confraternity, stretching from the Pillars of Hercules to the Great Wall of China. But this enlightened spirit is not confined in its application to the followers of the Prophet. Muhammad has in many places, laid down the toleration of all creeds as an essential duty, and as a basic principle of religion. Interference with or the molestation of Christians and Jews is expressly forbidden; and in actual practice, both enjoyed throughout the Middle Ages, greater

freedom and security in Muslim states than in European countries. On the subjugation of a non-Muslim territory, the inhabitants were offered the Koran, the acceptance of which at once raised them to the rank of full citizenship; did they refuse, they were subjected to no worse penalty than the imposition of a capitation tax, which exempted them from all military duties. Surely a more lenient or more equitable system was never put in force in mediaeval times! Copies of the charters given by the Prophet and his successors to the Christians of Najran, the monks of Mount Sinai, and the Parsees still exist and attest to the wise and humane policy pursued with regard to alien sects and races. Muhammad himself, discouraged wrangling and disputation as to the merits of creeds, enjoining on his followers the active practice of good, and exhorting them to leave the solution of theological problems till "they returned to their Father". Numerous authorities and documents to be found in the British Museum, the India Office Library (London), and elsewhere, are adduced in proof of the tolerant policy of Islam. A pregnant observation by F. F. Arbuthnot is quoted: "It would appear that Muhammad really hoped to establish one religion, acknowledging one God and a future life, and admitting that the earlier prophets had emanated from God as apostles and messengers. The world was too young in Muhammad's time to accept such an idea. It may however, be accepted some day when knowledge overcomes prejudice. Nations may have different habits, manners, and customs, but the God they all worship is one and the same". The paper concludes with the expression of the hope that on the broad basis dreamed of by the Prophet, all creeds may one day find themselves united to combat and destroy evil and error.

V. Sektion.

Religionen Indiens und Irans.

Professor Dr. **J. Estlin Carpenter** (Oxford).

Some points still obscure in the Buddhist Doctrine of the Self.

(Résumé).

The generally received view of Buddhist doctrine describes Gotama as applying the principle of universal impermanence to the conception of the attan or self. In the Mahā-Nidāna Sutta, for instance, Dīgha Nikāya, XV., it is denied that the ego is to be identified with any of the five khandhas. And this view is emphasized in later Pāli literature such as the Milinda Pañha and the Visuddhi Magga.

Against this interpretation difficulties have been raised from time to time, notably by Dr. Oldenberg, and more recently by Dr. O. Schrader and Prof. de la Vallée Poussin: and the object of the paper was to point out a group of passages hitherto unnoted which implied that the compilers of the Canon admitted somewhat different statements of doctrine. Gotama was obliged to use the terminology supplied by the language of the schools of his day, as well as what was popularly current. When, in the Mahā-Parinibbāna Sutta he is represented as describing the different destinies of different disciples after death, the language is entirely abstract, and bears no implications of place. But elsewhere the

word cavati is used, with the corresponding term mātū-kucchiṃ okkamati: and in the Mahā-nidāna S. it is expressly affirmed that if consciousness (viññāṇa) did not descend into the womb, no material body (nāma-rūpa) would be produced. The occurrence of this affirmation in the midst of the famous "Chain of Causation" that consciousness is a necessary prius of the formation of a being, is highly significant. Not less so are the four gabbhâvakkantiyo enumerated in the Sampasādanīya S. and the Saṅgīti S., in the Dīgha Nikāya, XXVIII. and XXXIII., naming the conditions under which entry into the womb might take place with or without full knowledge. With this enumeration were compared two passages in the Acchariyabbhuta-Dhamma S. (Majjhima Nikāya) and the Mahâpadāna S. (Dīgha N. XIV), where the Bodhisatta was said to descend from the Tusita heaven, and become incarnate, with the highest degree of collectedness and mental self-control, sato sampajāno. The Buddha was conceived as one of the two earthly forms of Mahā-purisa (purusha). The nature of this doctrine is still obscure; but on the Brahmanical side it represented a highly important ontological conception of the self-existent. Did the transcendent view of the Buddha's person suggest that in the case of the ordinary individual some kind of consciousness was the prius of the material form, or did this latter view enter in from the popular philosophy, and, when applied to the Buddha, aid in the process of dogmatic elevation of his person? In the Kathā Vatthu, published at Asoka's council, it was declared heresy to say that the Buddha's vohāra was lokuttara. That implied that some doctrine of this kind had already appeared, though the lokuttara-vādins might as a sect belong to a later day. In the history of religion Buddhism supplied the clearest instance that a system of ethical culture could not dispense permanently with ontological ideas. —

In der Diskussion weist Dr. Walleser hinsichtlich der Schwierigkeit, die buddhistische Leugnung des Atman (attā) mit der Lehre der Wiedergeburt u. a. in Einklang zu bringen, in längerer Ausführung auf den Unterschied zwischen attā und puggala hin. Unter

attā ist in Uebereinstimmung mit dem brahmanischen Sprachgebrauch das transzendente Subjekt des Bewusstseins zu verstehen, das entsprechend der positivistischen Tendenz des Buddhismus konsequent bestritten wird, unter puggala das Ich als empirische Erscheinung, als Summationsphänomen der fünf Khandhas.

Was die abweichende Auffassung Schrader's anbelangt, stimmt W. dem Referenten durchaus bei.

Prof. Dr. **L. v. Schroeder** (Wien).

Ueber den siebenten Aditya.

(Résumé).

Dass die ursprüngliche Zahl der Adityas sieben war, ergiebt sich ebensowohl aus dem Rigveda, wie aus der Vergleichung mit dem verwandten Götterkreise im Avesta. Auffallenderweise werden uns eben im Rigveda nur sechs Adityas mit Namen genannt (Varuṇa, Mitra, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Daksha). Den Namen des siebenten erfahren wir nicht. Dagegen wird uns als ein später hinzu gekommener, unechter, unebenbürtiger achter Aditya Mârtâṇḍa, der Eingeborene, der Vogel, d. i. die Sonne, genannt. Wer war nun der siebente Aditya?

Das Tâitt. Brâhmana führt uns acht Adityas auf: Mitra, Varuṇa, Aryaman, Aṃça, Bhaga, Dhâtar, Indra, Vivasvant. Die fünf ersten stimmen zu den fünf ersten im Rigveda, ebenso ist der sechste, Dhâtar, unzweifelhaft mit dem sechsten im Rigveda, Daksha, identisch; an der achten Stelle steht Vivasvant, die aufgehende Sonne, dem Mârtâṇḍa des Rigveda entsprechend. Als siebenter Aditya erscheint hier Indra! Dass dem Indra wirklich diese Stelle zukam, dass er als ein Aditya gilt, dafür scheinen noch zwei Stellen des Rigveda zu sprechen, die ihn so bezeichnen. Doch die

eine derselben (RV 7, 85, 4) zeugt bei näherer Prüfung vielmehr direkt gegen diese Auffassung; die andere ist jedenfalls späteren Ursprungs (Vâl. 4, 7). Daraus ergiebt sich, dass Indra im Rigveda diese Stellung noch nicht einnahm. Erst eine spätere Zeit hat sie ihm zugeteilt. In der Tat passt Indra nach seinem ganzen derben, sinnlichen Wesen absolut nicht in den Kreis der Adityas hinein, dieser erhabenen, ethisch gerichteten Göttergestalten. Es liegt nahe zu vermuten, der grosse Gewittergott Indra habe hier einen anderen älteren Gott desselben Gebietes verdrängt, der besser in jenen Kreis hinein passte, von Hause aus in ihn hinein gehörte. Ein solcher liegt in der Tat vor in Parjanya. Prüft man die Lieder an Parjanya, so erweist sich dieser als der erhabene Himmelsgott, der sich in Donner und Blitz zürnend und strafend, die Uebeltäter schlagend, im Regenguss die Erde segnend und befruchtend, offenbart. Das ist es gerade, was wir von dem siebenten Aditya zu erwarten hätten. Ebenso bestimmt erweisen ihn die verwandten Gestalten des Fjörgynn-Perkunas-Pehrkons als den Himmelsgott in der Eigenschaft des Gewitterers. Er ist der echtbürtige Bruder der Adityas, er ist der siebente Aditya.

In der Diskussion bemerkt Pfr. Happel, dass an der sonst hübsch geschmiedeten Beweiskette allerdings ein wesentliches Glied fehle, der Nachweis, warum der sechste Aditya, der Parjanya gewesen sein soll, ausgefallen ist.

Prof. Dr. **A. Westphal** (Montauban).

Le culte de Mitra a-t-il disparu du Folklore européen?

(Résumé).

M. Westphal entretient la section de cette question : *Le culte de Mitra a-t-il disparu du Folklore européen ?* Après avoir retracé le caractère propre du Mitriaspme à l'éoque des conquêtes et du

commerce romain dans la France méridionale, M. W. expose les traditions relatives à un rocher situé dans les environs de Montpellier, sur le territoire de l'ancienne ville romaine *Sextentio* ou *Substantio,* et que la population languedocienne appelle encore „le rocher de Substantion". Il expose les motifs d'ordre historique ou littéraire qui l'ont amené à penser que les traditions relatives à ce rocher remontent au sanctuaire que le Dieu Mitra possédait à Sextentio, ainsi que le prouve une inscription retrouvée sur les lieux. — Au cours de la discussion relative à cette communication, M. Tamamcheff de l'Ecole russe des Hautes-Etudes est amené à raconter une histoire analogue, qui fait partie des souvenirs religieux du Mitriasme arménien.

Prof. Dr. **A. V. Williams Jackson** (New-York).

The Atash Kadah or Ruined Fire Temple at Isfahan.

(Résumé).

This article gives the results of an examination, made by the writer on his recent visit to Persia, of the ruins of a Zoroastrian fire temple near Isfahan, and proves the identity of the edifice with the temple of "Maras" mentioned by Masudi a thousand years ago. This Oriental writer says that the temple was originally a shrine of idols but was converted into a fire temple by Vishtaspa the patron of Zoroaster and defender of the faith of ancient Iran.

H. Arakélian (Tiflis).

La religion ancienne des Arméniens.

(Résumé).

L'ancienne religion de l'Arménie est une des questions des moins élaborées de l'histoire arménienne. Quelques renseignements que nous trouvons chez les historiens grecs, romains et arméniens, démontrent que la religion primitive des Arméniens était le naturisme, c. à d. les Arméniens adoraient les monts, les forêts, l'eau, le Soleil et la Lune. Le Soleil était une divinité masculine, la Lune féminine, qu'on appelait „*le feu-sœur*"; l'eau s'appelait „*la source-frère*". L'adoration du feu fut introduite plus tard. Le culte d'adoration du Soleil et de la Lune s'accomplissait sur les sommets des montagnes et les Arméniens n'avaient pas l'habitude d'ériger des temples et des statues à leurs divinités. Les forêts étaient aussi des lieux sacrés, où par le chuchotement des feuilles des arbres et notamment des platanes on faisait différents présages. — Outre les divinités principales, les Arméniens avaient aussi quelques divinités secondaires: c'étaient différents êtres mythiques demi-homme, demi-animal, qui avaient des fonctions spéciales, par exemple — les Harlèses avaient l'aspect canin: leur fonction était de lécher les blessés et les morts tombés sur les champs de bataille et de leur ressouffler la vie.

Cependant quand les Arméniens tombèrent successivement sous la domination de l'Assyrie, de la Babylonie et de la Perse achaménide et subirent l'influence de leur culture, ce système religieux préhistorique céda graduellement sa place aux systèmes religieux assyro-babylonien et surtout iranien. L'ancienne religion de la Perse — le Zoroastrisme ou le Mazdéisme — fut la religion dominante en Arménie trois ou quatre siècles avant J.-C.; ce dont nous avons le témoignage de Strabon qui déclare très clairement que tout ce qu'adoraient les Perses était aussi objet d'adoration chez les Mèdes et les Arméniens.

Ultérieurement, au premier siècle avant J.-C., sous les règnes des rois Artaschès I et son fils Tigran le Grand (115—36 a. C.), aux systèmes religieux sus-mentionnés s'ajouta aussi le panthéon grec. Les Arméniens donnèrent leur caractère national à toutes ces provenances de différentes religions et de tous ces éléments divers se composa définitivement le paganisme national arménien, qui domina dans toute l'Arménie durant 5 siècles, dès le I s. a. J.-C. jusqu'au commencement du IV s. de l'ère chrétienne, quand il fut renversé par le christianisme.

Ce panthéon arménien, dont les traces restent encore aujourd'hui dans les coutumes, rites, superstitions et dans les adages populaires, comprenait 9 divinités principales. Le Dieu principal ou le Père-Dieu était *Aramazde*, le même que chez les Perses l'*„Ahouramazda"* et *Zeus* chez les Grecs. — La seconde divinité la plus aimée et vénérée était la déesse *Anahit*, nommée „vivificatrice de la nation" (l'*Artémis* des Grecs). La troisième était *„Astlik"*, sœur d'Anahit et déesse de la beauté (l'*Aphrodite* des Grecs). La quatrième était la déesse *Nané*, fille d'Aramazde (l'*Athéna* des Grecs). La cinquième était *Mihr* ou *Mithra*, le fils d'Aramazde (l'*Hephéstos* des Grecs). La sixième s'appelait *Ture* ou *Tyre* (l'*Apollon* des Grecs). La septième divinité était un héros national — *Vahakn*, dieu de la bravoure, mari de la déesse Astlik, (l'*Héraclès* des Grecs). La huitième était la déesse *Spandaramet* — l'idée de la fécondité de la Terre, épouse d'Aramazde, la même que chez les Perses *„la Spenda-Armaïd"*. La neuvième divinité — *Barscham*, d'origine assyrienne, correspond à la divinité assyrienne *Barschawen*.

L'Arménie avait 8 sanctuaires principaux où ces divinités étaient adorées et où leurs idoles en or massif, en ivoire, ornées de pierres précieuses, étaient érigées.

C'est ce panthéon d'origine arménienne, iranienne, sémitique et grecque, qui dura en Arménie jusqu'au commencement du IV. s., quand le christianisme le renversa et le remplaça.

Prof. Dr. **H. Goodwin Smith** (Cincinnati).

The religion of Akbar, a failure in religions syncretism.

(Résumé).

The writer first mentioned the noble character of Akbar, the Mughal emperor of India, and his celebrity as an advocate of religious toleration, which has made him a patron saint of students of religion. His attitude was shown to be the more remarkable in contrast with his heredity and environment. The main features of his proposed religion, the "Ilahiah" were enumerated, showing with what excellence it combined the ethical, rational and mystical elements of religion. His criticisms of Islam, Brahmanism, Parsism, Judaism and Christianity were then mentioned, the objections to "Miracle" were shown to be analogous to modern views. The utter failure of the "Ilahiah" was then discussed and six reasons given to account for this failure. These were: 1st Its political character as an imperial regulation. 2nd Its artificiality. 3d Its rationalistic tendency. 4th Its philosophic conception of deity. 5th Its eclecticism. 6th The inertia and bigotry of the followers of the older religions. The writer then laid down as a law of religious evolution that most progressive movements fail in the form in which they are inaugurated, while their energy is not lost but transformed. The truths and principles of Akbar's religion were shown to be successful and permeating cosmopolitan religious thought to-day.

Prof. Dr. G. **Bonet Maury** (Paris).

La religion d'Akbar dans ses rapports avec l'islamisme et le parsisme*).

(Résumé.)

Les idées d'union des races, de synthèse et de tolérance religieuse préconisées par l'empereur Akbar sont à l'ordre du jour dans l'Inde britannique. Une élite d'Hindous et de Parsis s'efforcent de fonder une ligue, dite „Akbar Sabha", afin de travailler, sous le patronage du gouvernement anglais, à faire prévaloir une politique de conciliation. Je voudrais reprendre l'étude du sujet, commencée il y a vingt ans, à propos de la traduction de „Kaiser Akbar" du Comte de Noër**), au moyen de deux mémoires de Mr. Jamshedi Modi***), lus à la société asiatique de Bombay, et d'articles de la Revue „East & West"†) dirigée par Mr. Malabari.

Première partie.

Etat de l'Islam dans l'Inde Mogole.

L'islamisme a été introduit dans l'Inde brahmanique successivement par les conquêtes de Mahmoud le Gaznevide (1030) et par celles de Baber le Tchagataï l'aïeul d'Akbar (16me siècle); mais, à la différence de ce qui s'était passé en Syrie et en Perse, les conquérants musulmans ne réussirent pas à convertir en masse les vaincus. La majorité des Hindous resta fidèle à sa religion. D'ailleurs la religion de Mahomet avait subi en Perse des altérations profondes qui, de là, se répandirent chez les musulmans

*) Ist irrtümlicherweise im Kongressbericht ausgefallen.

**) Comte de Noër: L'empereur Akbar. Un chapitre de l'histoire de l'Inde. Trad. Bonet Maury, préface d'Alfred Maury-Leyde. 1883. 2 vol. in 8º.

***) Jivanshi Jamshedi Modi: The Parsî at the court of Akbar and dastour Meherji Rana. Bombay. 1903.

†) East & West. No. de Février 1903 et Mai 1904, Bombay.

de l'Inde: entre autres le soufisme et le mahdisme. On sait que les Soufi se proposent de s'approcher de Dieu par le renoncement aux jouissances sensuelles, poussé jusqu'à l'ascétisme, par la prière et l'extase. Le soufisme, en introduisant dans l'islam la notion de l'Immanence du divin dans l'homme, en étendant la révélation divine à des saints autres que Mohammed, proclamé d'abord le prophète unique, a jeté un pont entre sa religion et les cultes antiques de la Perse, de l'Inde et de la Judée. Cette doctrine mystique a eu pour principaux apôtres dans l'Inde le cheik Man (de Panipat) et Tadj-oud-Din; ce dernier fut en rapport immédiat avec Akbar. — Le mahdisme n'a pas exercé une moindre influence sur lui, il y a été initié par le cheik Moubarak. Son entourage inclinait à penser qu'il était lui-même le Mahdi, c'est-à-dire le Messie:

„Mon père, dit Moshan Fani, vit une nuit en rêve le khalife vicaire du Tout juste. A son réveil, il se rendit au pays où venait de naître cet auguste personnage. Or le seigneur Djelal-ed-din-Akbar était né et le bruit courait qu'il était semblable au Mahdi".*)

Seconde Partie.

Etat du parsisme dans l'Inde.

Les Parsis descendent d'un petit groupe de Persans, qui, après la conquête musulmane, quittèrent l'Iran plutôt que de renoncer à la religion de Zoroastre. Après bien des vicissitudes, ils abordèrent sur la côte du Gouzerat, dans le district de Sanjan (785) et furent autorisés à y résider à certaines conditions.

Les principales étaient qu'ils adopteraient la langue du pays, que leurs femmes se conformeraient aux usages des femmes Hindoues et qu'ils feraient connaître leurs rites et coutumes au rajah de Sanjan. Au quinzième siècle, par suite de l'invasion musulmane, les Parsis s'enfuirent, emportant le feu sacré dans les montagnes de Bahrout. De là, au bout de vingt-cinq ans, un Parse le rapporta à Nauçari (1516). Il est probable que c'est à l'occasion du siège

*) J. Darmesteter: Le Mahdi et les origines de l'Islam. Paris, 1885. Comp. Moshan-Fani: Dabistan, trad. Shea & Troyer. Londres. 1843. IIIme v. ch. X.

de Surate (1573) qu'Akbar entendit parler de ces réfugiés persans. Ayant établi son quartier général à Kakri-Kari, il y manda le dastour Meherji-Rana, chef de la colonie parse de Nauçari qui l'initia à la loi de Zoroastre et aux rites Mazdéens. Mr. Modi a démontré à l'aide de firmans de la chancellerie d'Akbar, de chants populaires et d'une note d'Anquetil-Duperron, que ce furent des Parsis du Gouzerat et non pas ceux restés en Perse qui furent en rapport avec le grand Mogol*).

Cette thèse est conforme à l'assertion de l'auteur du Mountakab-al-Tavarik: „Il vint de Nauçari à Delhi des Parsis qui enseignèrent à l'empereur la doctrine de Zoroastre.“

Voici les principales croyances et rites des Parsis, d'après les quinze articles présentés au rajah de Sanjan, à leur arrivée dans l'Inde et qui n'ont jamais été abrogés:

I. — Nous rendons trois fois par jour un culte au soleil, aux cinq éléments, aux trois mondes par des „nyaïch-moutras“, et par le divin Ormuzd, chef des anges.

II et VIII. — Nous offrons les honneurs dus au feu splendide, au moyen de bois parfumés, de fleurs et de fruits — nous honorons nos parents et nos ancêtres et nous célébrons leurs sraddhas**) — les meilleurs d'entre nous font l'aumône largement.

X. — Le feu est gardé sous un dôme, à l'abri des rayons du soleil. — Nous sommes sincères et justes dans nos motifs.

XI. — Suivant le précepte de nos livres saints, nous portons le sadra et le kusti, autour des reins.

XII. — Nous méditons sur l'air, la lune, le feu, la terre et le soleil, et nous adorons Ormuzd comme le dispensateur de tous les biens***).

---

*) v. J. J. Modi: Mémoires cités. La note d'Anquetil a été découverte à la Bibliothèque nationale de Paris et transcrite par M[lle] D. Menant, l'orientaliste distinguée, auteur de la meilleure histoire des Parsis que nous ayons en français. I[er] vol. paru en 1902. II[me] vol. en préparation.

**) Les sraddhas sont des services religieux, célébrés en mémoire des défunts, dans les dix derniers jours de l'année, appelés Farvar-dîgan; v. Söderblom: Les fravashis, Paris 1900.

***) Le texte des quinze articles (slokas) se trouve dans l'article de W. Ramsay: Indian antiquary. Bombay, 1872.

En dépit des expressions polythéistes de cette confession de foi, les Parsis n'adoraient et n'adorent encore qu'un seul Dieu, être suprême et sans rival, et ne vénéraient aucune idole. Le soleil et le feu ne sont que les symboles de la gloire divine et de la pureté morale.

Troisième partie.

La religion d'Akbar.

On sait qu'à la suite de conférences contradictoires, organisées le jeudi soir dans son palais de Tathpour-Sikri (1576 à 1578) entre les sectateurs de l'Islamisme, du Judaïsme, du Christianisme, du Brahmanisme et du Mazdéisme, Akbar abolit le privilège du premier comme religion d'État (septembre 1579) et se fit proclamer Moudjtahid, c'est-à-dire autorité infaillible en matière religieuse. De plus, il rendit un édit de tolérance générale et s'efforça de fonder une religion qui pût rapprocher les peuples si divers de son empire, dans une même adoration et dans l'observation d'une morale commune. Cette religion est connue sous le nom de Tauhidi-Ilahi*) ou Ilahya, et sa morale se rapproche beaucoup de celle des mystiques musulmans, par exemple les Chadelya. Ses dogmes principaux sont l'unité de Dieu, le progrès de la vie divine dans l'homme et la survivance de l'âme. Akbar ne voulait ni temple, ni prêtre, ni idole; mais comprenant que le peuple avait besoin de symboles et de rites, il les emprunta aux Parsis: Le soleil et le feu furent l'objet d'une vénération particulière au lever du jour, à midi et à minuit; il adopta le calendrier solaire des Persans et institua la fête du Nauroz-Djelali (Nouvel an) en l'honneur du soleil renaissant, etc.

Ainsi, en combinant la théodicée des Soufi avec le rituel et la morale des Parsis Akbar forma un type de religion très spiritualiste et très pure, qui supporte la comparaison avec les plus belles créations du mysticisme chrétien. Ce sont ces idées qu'après trois siècles, une élite de musulmans et de Parsis a reprise et dont ils voudraient faire le programme de l'Akbar-Sabha.

*) Ces mots signifient la religion de l'union divine.

Dr. A. Führer (Basel).

On the religious views and ceremonies of the Phânsigârs.

We have to introduce to the student of the history of religions a moral and religious phenomenon, which is perhaps the most extraordinary that has ever existed in the world — a phenomenon more striking than anything that romancers have feigned — a phenomenon, of which strange and appalling glimpses have been occasionally obtained, but of which the nature and extent have never been fully understood. It appears from the most overwhelming evidence that there existed in India a vast fraternity of secret murderers, consisting of many thousands of persons; that this fraternity had existed for many ages, and through many political revolutions; that it had spread its ramification over the whole of that vast country; that it had flourished alike under Hindu, Muhammadan and British rulers; that it had every year destroyed multitudes of victims; and yet that its constitution, we may say its very being, had been quite unknown to the most active and vigilant English functionaries, and very imperfectly understood by the native governments. It was indeed notorious, that gangs of thieves sometimes strangled travellers. It was notorious, that the membres of these gangs were unusually expert at the operation of strangling; but that these gangs were merely small detached portions of a vast organized community, the members of which recognized each other as brethren in the remotest parts of India; that these murders were all committed according to certain ancient and solemn forms, and were regarded by those who committed them, not as crimes but as *solemn rites,* which it would have been sinful to omit — all this it was reserved for that able and energetic Governor-General of India, Sir William Bentinck (1828—35), to discover and to unveil this horrible and portentous system.

These extraordinary people were known by the name of *Phânsigârs,* or „noose-operators", and *Thags,* or „cheats", and their profession was called *thagî.* They were divided into *barkas,* or persons fully instructed in the art of strangling, and *kabûlas,* or novices. These were by no means nominal distinctions. No Phânsigâr was allowed to take his degree as *barka,* or to assume the office of strangler or noose-operator, until he had been on many expeditions and acquired the requisite courage and insensibility by slow degrees. The Thags travelled along the roads under various assumed characters in parties varying from ten or twelve to several hundreds. They appeared as traders, as pilgrims, as *sipâhis* seeking or returning from service; and sometimes one of their number figured as a *râjâ,* with all the necessary equipments of tents, carriages etc., and the rest acted the part of his obsequious followers. If the gang was numerous, they were divided into separate parties, who followed each other at some distance, or taking different routes met at an appointed place in advance. Their victims were almost always travellers. The most expert members of the gang were employed to collect information, and insinuate themselves into the confidence of the travellers whom they found at the resting places or overtook on the road. They usually proposed to them to join company for mutual safety; and if the traveller suspected one party, he soon fell in with another, who pretended to enter into his feelings of distrust. A person was sent ahead to select a proper place for the murder and scouts were employed to prevent intrusion. The travellers were generally induced to sit down under pretence of resting themselves, and they were strangled at once on a given signal (called *jhirni* in *Ramâsî,* the peculiar language used by the Thags). The bodies were then buried, after having been mangled to expedite dissolution, and to prevent their swelling and causing cracks in the ground. Two men were employed in the murder of each individual, one of whom held his legs or hands *(shamsiya),* while the other applied the noose *(phânsi)* or handkerchief *(româl),* who was called *bhatote.* If a dog accompanied the traveller, it was also killed, lest the faithful animal should cause the discovery of the body of its murdered

master. „There is darkness under the lamp", says an Indian proverb; and such would indeed appear to be the case, when whole families with their servants, counting in some instances the surprising number of 500 persons, could be instantaneously put to death, without any discovery taking place. Such instances fully illustrate the confidence the Thags reposed in the power of concealment which belonged to their secret system, whilst other instances show the patience with which they followed up their victims, until they found a fit opportunity to execute their abominable purpose. Sometimes, but very rarely, they were obliged to depart from their rule of putting their victims to death by strangling in stabbing them with spears or cutting them down with swords.

In Bengal, which is much intersected by rivers, the plan was modified to suit the circumstances of the country. The practice there was to inveigle travellers on board pretended passage-boats, which were manned entirely by Thags, and then to strangle them and throw the bodies into the river. Several of these boats followed each other at short intervals, so that if the traveller escaped one snare, he might fall into another.

The Phânsigârs were forbidden by their rules to kill women of any description, and either men or women of the following classes: *fakirs,* bards, musicians by profession, dancing men or women, washer-women, sweepers, oil-vendors, blacksmiths, and carpenters, when found together, maimed or leprous persons, men with cows, and Ganges-water carriers, while they have the Ganges water actually with them; but if their pots were empty, they were not exempted. However, these exemptions were not made out of compassion, but from a kind of superstitious feeling, which is the strangest part of this strange system. The Thags date all their misfortunes from their murder of a native lady, called ***Kâlî Bîbî,*** or „black lady", who was proceeding to Haidarâbâd with a sheet of cloth of gold for the tomb of a brother of Salâbat Khân. Since that time, the northern Thags have murdered men as well as women; but those south of the Narbadâ adhered to their primitive usage in this respect. The extent to which the natural feelings of

humanity have been extinguished in those miscreants, is perfectly astonishing. A party accompanied once a traveller and his family more than 200 miles — were on the most intimate terms with them for about 24 days, and received essential favours from them. The whole gang hesitated; and one party separated from the main body rather than be present at the murder. But will it be believed what was the cause of their demur? Not any dislike to sacrifice people to whom they owed so much, and with whom they had consorted on such friendly terms — that never entered into their minds — but the circumstance of the man having but one arm. He and all his family were put to death. The Thags also occasionally preserved young children of both sexes, and adopted them as their own; and sometimes young women of a riper age were saved to become the wives of the murderers of their parents. This practice often gave occasion to lamentable scenes.

As the existence of *thagî* had been discovered at different times and in different parts of India, efforts were made for its suppression. Mr. Wright, magistrate of Chitûr, in 1812, made great exertions for this purpose in the south, and Messrs. Halhed and Stockwell in the north of India. The full extent of the evil, however, was not then known, and whilst the active English magistrates flattered themselves that they had put a stop to the practice, it was really only temporarily suspended in their own neighbourhood. A system which embraced the whole of India could not be suppressed by a few inroads upon it.

The dispersion of the gangs had the usual effect of a persecution which does not go the length of entire eradication. The scattered Thags formed numerous separate gangs; and although the number of raw recruits whom they enlisted contributed in the end to their downfall, yet its immediate effect was greatly to increase their number. At least, the disclosures which were made on the occasion of the apprehension of a large gang of Thags by Major Brothwick in Mâlwâ, in 1831, attracted Lord William Bentinck's attention, and a system was organised by him for the general suppression of this monstrous evil. Jabalpûr was fixed as the centre of operations. Captain (afterwards Sir William) Sleeman was

appointed superintendent, with a number of European assistants, and the cooperation of the Native States was engaged. The plan of proceedings was founded on an accumulation of evidence given by Thag approvers. Two or three of the members of every gang seized, were admitted as king's evidence, and they were immediately called on to dictate a narrative of all the expeditions in which they had ever served, mentioning the individuals with whom they were associated; and their authentic testimony was then considered closed. The trials depended upon the concurrence of a number of depositions, the originals of which were taken in different parts of India, from different persons, without a possibility of previous intercommunication; upon the recognition of the prisoner by the witnesses, to each of whom he was shown in a crowd of other people; and upon the confirmation of the evidence by the discovery of the bodies in the places indicated. Each of the assistants had a section of India allotted to him, within which he was responsible for the apprehension of these miscreants, with the help of the approvers and of the accumulated evidence. Up to October 1835, 1562 persons had been hanged and 986 transported or imprisoned for life. In 1834, these operations were threatened with a severe check, which was happily averted by Lord William Bentinck's firmness. Mân Singh, the râjâ of Jodhpûr pleaded the right of granting asylum, and refused to give up the Thags, who had taken refuge in his territory; but he was informed that he could not be permitted to make his country the headquarters, whence these bands of assassins might carry on their attacks against all the neighbouring States. On his persisting, an army was assembled against him, and he quietly submitted. Occasions like these afford the best illustration of the advantages of English supremacy in India. Even if the requisite public spirit and intelligence were not wanting, the Native States are incapable, from mutual jealousy and distrust, of combining together for the accomplishment of any object of general interest. At this point the Supreme Power steps in; explains to subordinate allies the extent of the evil, and the nature of the remedies which ought to be applied; collects for one common effort the services of the whole of India, and directs that

effort by European intelligence, energy, and perseverance. This is indeed a noble instrument of beneficence, but much credit is also due to the hand which has so effectually applied it. The grand characteristic of Lord William Bentinck's measures is, that they were directed to the permanent benefit of the mass of people. Hence the dislike with which he was regarded by the privileged few and the veneration in which his name is still held by the people of India.

The origin of Thagî is hidden in mystery. Seneca, who had himself been in Egypt, mentions „those robbers whom the Egyptians call *Philetas* (fondlers), who embrace merely with a view to strangle.“ As a system nearly allied to Thagî prevailed at an early period in a country closely connected with India, it is not improbable that Thagî itself has an equally remote origin. The French traveller Thevenot (1665) is the first European author, who notices the Phânsigârs; according to him, they use a certain slip with a running noose, which they can cast with so much sleight about a man's neck, when they are within reach of him, that they never fail, so that they strangle him in a trice. They have another cunning trick also to catch travellers with. They send out a handsome woman upon the road, who with her hair dishevelled seems to be all in tears, sighing and complaining of some misfortunes, which she pretends have befallen her. Now, as she takes the same way that the traveller goes, he easely falls into conversation with her, and finding her beautiful, offers her his assistance, which she accepts; but he has no sooner taken her up behind him on horse back, but she throws the snare about his neck and strangles him, or at least stuns him, until the robbers (who lie hidden) come running in to her assistance, and complete what she has begun. This may have been all true in the 17th century; but if so, a considerable change has since taken place in the habits of the order. The sash (româl) has been substituted for the lasso, as being less open to detection; and the Thags, who have settled habitations, seldom permitted their wives to accompany them on their expeditions. The substitution of a more secret method of strangling for the noose, is what might have been expected in

the progress of improvement. The southern Thags arrogate very high antiquity for their profession, and point in confirmation of their claim to some sculptures in the Caves of Ellora in the territory of the Nizâm of Haiderâbâd, dating from the 8th century after Christ. In one place men are represented in the operation of strangling; in another burying the bodies, and in another carrying them off to the graves. According to their own views, the Thags would never have exposed the secrets of their trade, and as no other human being could have cut these curious figures, they must be the work of some demons *(devas)*, who knew the secrets of all mankind. Notwithstanding the alleged antiquity of the profession, the northern Thags cannot trace their own pedigree higher than the era of the first Pathân Sultâns of Dehli (about A. D. 1296). Their tradition is, that their ancestors, who were then divided into seven clans, as their descendants still are, used to infest the roads in the neighbourhood of the capital, until they drew upon themselves the anger of the emperor by murdering one of his domestics, who was in league with them, and who threatened to betray them with a view to extort more money than they thought reasonable. On this, they were expelled from Dehli. The majority of them retired to Agra; and ultimately to the strong country at the junction of the Jamnâ, the Chambal and the Kâlî Sindh, which continued to be their headquarters, until they were driven out in 1812. These seven clans are the original trunk upon which all the Thag associations to the north of the Narbadâ have been grafted. They were originally all Musulmâns; but for a long time past Musulmâns and Hindûs have been indiscriminately associated in the gangs; the former clan howewer still predominating. Their numbers were kept up by descent — the profession being, as is usual in India, hereditary — by adoption, and occasionally, but not often, by the admission of adults.

The Thags to the south of the Narbadâ boast a purer descent; they can trace back the trade of Thagî in their families for more generations, and have adhered with greater strictness to the rules of their profession than those who are of Delhi origin. They also refused to intermarry with the families of the latter — saying, they are

of lower caste, and formerly „drove bullocks and were itinerant tradesmen". This point was warmly disputed by the northern and southern Thags before Captain Sleeman. It was admitted by some of the northern men that at their funerals the women, who bring the water, chant the occupations of the ancestors of the deceased, in a manner which shows that they were originally descended from gangs of wandering Musulmâns, who followed armies, and lived in the suburbs of cities and in the wild wastes, and that their pretentions to higher descent were unfounded. Others acknowleged, that at marriages an old matron will sometimes repeat as she throws down the ***tulsî*** plant *(ocymum sanctum)*: „here's to the spirits of those who once led bears and monkeys; to those who drove bullocks, and marked with the ***gadnî*** (needle used in tattooing); and those who made baskets for the head"; but others, who were more zealous for the honour of their tribe, insisted that these were only disguises assumed by their ancestors to enable them to practise their trade in greater safety. It is admitted on all hands, that two of the original seven clans of northern Thags, which did not, like the others, settle at Agra after their expulsion from Delhi, retained their wandering habits to this day; and there seems reason to suspect, that most of the gipsy tribes, especially the Brinjâras, who are to be found in all parts of India but are most numerous to the north and west, practise thagî as occasion offers.

No system of secret murder has ever existed so extensive, so completely organized, or so successfully pursued as that of Thagî. The self devoted religious Assassins in England were mere bunglers compared with the Thags. The English ***Burkers,*** with their sneaking, solitary midnight murders, do not deserve to be named in the same day with the members of a confederacy who traversed every part of India in gangs of hundreds, and throttled sometimes as many as threescore victims at once. Besides, the Assassins and the Burkers flourished for a time and passed away; both their commencement and their end are known; but the beginning of Thagî is lost in the remotest antiquity, and it has been practised generation after generation down to our own times. Even now it is by no means totally suppressed; and if the efforts at present made

by the *Thagî* and *Dakaiti* Departments of the British-Indian Government for that purpose were only for a short time to be relaxed, it would overspread the whole of India as heretofore. It is therefore worth inquiring, what were the causes which have secured such unexampled success to this terrible confederacy; and above all, what was it which had silenced the voice of conscience in the minds of the Thags and infused into them a spirit and a love for their profession which would do credit to any better cause. The principal of Assassination was religion; the principle of Burking was gain. In Thagî they are both united: gain sanctioned by religion; human rapacity exercised under the supposed approbation of the Deity, was its principle. Some of the Thags had been in the habit of holding what may be fairly called unreserved communication with European gentlemen for more than twelve years; and yet there was not amongst them one who doubted *the divine origin of the system of Thagî*, not one who doubted that he and all who had followed the trade of murder with the prescribed rites and observances, were acting under the immediate orders and auspices of the goddess Devî, Kalî, Durgâ, or Bhavânî, as she is indifferently styled, and consequently there was not one who felt the slightest remorse for the murders which he may, in the course of his vocation, have perpetrated or assisted in perpetrating. A Thag considered the persons murdered precisely in the light of victims offered up to the goddess. He meditated his murders without misgivings; he perpetrated them without any emotion of pity; and he remembered them without any feelings of remorse. They troubled not his dreams, nor did their recollection ever cause him disquietude in darkness, in solitude, or in the hour of death.

The account which the Thags give of the first establishment of their profession will explain the nature of its pretentions to a divine origin. They have a tradition that a demon, by name *Raktabîjdâna* infested the world and devoured mankind as often as they were born or created: and to enable the world to be peopled, Kâlîdevî determined to put him to death. This demon was so tall that the deepest ocean never reached above his waist, and he could consequently walk over the world at his ease. Kâlî

attacked him and cut him down; but from every drop of his blood another demon arose, and as she cut them down, from every drop of their blood another demon sprung up, and the numbers increased at this geometrical rate, until she became fatigued with the labour. On this she formed two men from the sweat brushed off from one of her arms; and giving them each a handkerchief, told them to put all these demons to death, without allowing one drop of their blood to fall on the ground. After their labour was done, they offered to return to the goddess the handkerchiefs with which they had done their work; but she desired them to keep them as the instruments of a trade by which their posterity were to earn their subsistance and to strangle men with these handkerchiefs, as they had strangled the demons, and live by the plunder they acquired; and having been the means of enabling the world to get provided with men by the destruction of the demons, their posterity would be entitled to take a few for their own use. The goddess told them that they might leave the bodies of their victims on the ground, and she would take care that they should be removed, provided they never looked back to see how she disposed of them. On one occasion however an unfree man had the audacity to look back and saw the goddess stark-naked devouring the bodies and throwing them about in the air. Her modesty and dignity were naturally offended and she told them, that in future they must bury the bodies themselves; but from some remains of compassion with her ancient followers she bestowed on them a pick-axe endowed with various supernatural qualities.

A pick-axe was consecrated by each gang before setting out on an expedition, and was regarded by a Thag much in the same light as his sword is by a soldier. It was the mark of his profession; he swore by it, and under such an awful sanction, that the person, who foreswears himself, will within two or three days die a horrid death; his head will turn round, his face towards his back, and he will writhe in tortures till he dies. The sound of the consecrated pick-axe was never heard in digging a grave by any one except a Thag. It was carried by the shrewdest, cleanest, and most sober and careful man of the party in his waist-belt. While

in camp, he buried it in a secure place with its point in the direction they intended to go; and if another direction was better, its point would be found changed. Formerly it had to be thrown into a well, whence it would come up of itself, when summoned up with the appropriate ceremonies; but since the northern Thags had begun to do what was forbidden, and neglected what was enjoined, it had lost that virtue, as far as they were concerned. In the Dekhan, where the primitive spirit of Thagî had not been departed from, this was still the case, according to the firm belief of these people. The most ordinary and effectual mode, however, in which the goddess interfered in behalf of her votaries, was by means of omens. These were considered by the Thags as signs expressly appointed to guide them to their prey or to warn them of approaching danger; and no member of the fraternity ever doubted that, if these omens had been attended to and the other prescribed rules observed, the system of Thagî must have flourished under the auspices of its divine patroness in spite of all the efforts made by the English government for its suppression. It would lead too far, to specify all the different kinds of omens, as they are very numerous; however, the coincidence between the rules of augary observed by the Thags and those of ancient Greece and Rome is very striking. Both, Musulmân as well as Hindû Thags believed that their good or ill success always depended upon the skill with which the omens were discovered and interpreted and the strictness with which they were observed and obeyed. Besides her ordinary interference on their behalf by means of omens, and the supernatural virtues of the pick-axe, the goddess interposed sometimes in a special manner to protect or revenge her followers, when the occasion needed it. In consequence thereof, the Thags were not wanting in gratitude to their divine patroness for all these favours. A choice portion of each spoil was set aside for her famous temple at Bindâchal in the Vindhya range, previous to the division, and numerous rites were observed in her honour, of which the *tapanî*, or sacrifice of sugar, was the most important. This sacrifice is offered at the first convenient place after every murder. One rupee and four annas worth of coarse sugar is purchased and put

upon a blanket or sheet spread upon the cleanest place they can select. Near the pile of sugar and on a blanket they place the consecrated pick-axe and a piece of silver as a *rûpadarsan,* or silver offering. The most esteemed leader of the gang, who is supposed to be most in favour with the goddess and best acquainted with the methods of propitiating her, is placed on the blanket with his face to the west. As many noted stranglers as it can conviently contain sit on each side of this leader, with their faces in the same direction. They must be, including the leader, an even number. The rest of the gang sit outside the blanket. The leader now makes a hole in the ground, and having put into it a little of the sugar, he lifts his clasped hands and eyes towards heaven and, with his mind fixed upon the goddess, he says: „Great goddess, we pray thee, fulfil our desires.“ In this prayer all the Thags fervently join, repeating each word after their leader. He then sprinkles some water over the pit and pick-axe and places a little sugar upon the extented hands of every Thag seated upon the blanket with him. One of the gang now gives the signal for strangling in the same manner as if they were going to commit murder, and the Thags upon the carpet eat their sugar in solemn silence. Not a word is spoken till they have eaten the whole, and drunk some water. The pile of sugar is now distributed as consecrated food to the whole of the gang intitled from their rank to partake of it. They eat it all with silent reverence, so that no particle may fall to the ground; and if any fall, it is put into the pit, that it may not be soiled by the foot of anyone. The silver piece is then given back to the person who lent it for the purpose. No one but a man, who has strangled with his own hands and is at the same time a free man, is suffered to partake of the sugar thus consecrated. For those who have not yet strangled a victim or are not free men, sugar is set apart from the pile before consecration and they eat it at the same time as the others on the signal being given. If anything improper or indecorous in language, manner or conduct takes place during this ceremony, they consider it an evident sign of the displeasure of the deity and despair of further success in an expedition. If any particle of the consecrated

sugar should be left on the ground and eaten by a dog or any other animal, they would they believe suffer under the displeasure of the goddess for years to come. If any other human being should taste the sugar, they are persuaded that he would immediately take to the trade of Thagī and never be able to leave it off, whatever may have been his rank or condition in life. If they have any young disciple *(chela)* about whose advancement they are very solicitous, they try to get for him a little of the consecrated sugar, assured that he will advance rapidly in his profession after eating it.

It will now be apparent, in what the principle of Thagī consists; what it was which gave rise to the phenomenon of several thousand persons pursuing murder as a trade, generation after generation, not one of whom entertained the least suspicion that he was doing wrong! The Thags were the followers of a deity who delights in blood. Thagī is by no means the only horror which is patronised by her. Every murderer looks to her as his protectress. She is the goddess of destruction, and of all the Hindu pantheon she alone was appeased by human sacrifices. It was formerly no uncommon thing to hear of persons cutting their own throats or decapitating their children at the shrine of this bloodthirsty goddess. To the Thags, therefore, murder was an act of religion just as much as the practise of charity is to a Christian. When by according favourable omens their patroness was supposed to have revealed her will for the sacrifice of travellers, those of the stricter sort dared not disobey. It was, however, still a controverted point of Thag theology, whether when a traveller falls into their hands under favourable omens, they are bound by their religion to kill him or are only permitted to do so, if it happens to suit their convenience. The orthothox divines of the south were as usual for the unsparing use of the sash; the heretics of the North recommanded that mercy should be shown in such cases.

As the Thags had a religion of their own, they were regarded amongst themselves as religious or otherwise according to the degree of strictness with wich they observed the rules of their peculiar faith. It may appear odd to classify professional murderers

as religious or otherwise; but this distinction is not unknown to the more refined morality of India. "His father (a noted Thag) used to drink very hard and in his fits of intoxication he used to neglect his ***prayers*** and his ***days of fast***. All days were the same with him. This lad Shamshira (also a Thag) was always sober, and ***religiously disposed***, and separated from his father, living always with his uncle Dondi (another Thag), who was a ***very worthy and good man***." Another consequence of the peculiar religious belief of the Thags was that they drew a distinction between Thagî and murder. In our eyes all killing is wrong which is not sanctioned by the laws of the country: in the opinion of the Thags, it is wrong when it is not sanctioned by the municipal law of the country or the divine law of their patroness Kâlî. They added to the cases in which the destruction of human life was permitted that of travellers who fell into their hands when the omens were favourable. The superiority which the Thags assumed over ordinary murderers is in the highest degree astonishing. They even laid claim to the title of public benefactors on the ground of their having opened the shortest, and, if they are to be trusted, by far the most certain road to heaven. There is no end to the new and singular results of this distorted state of morals. In every respect in which their peculiar tenets did not clash with the ordinary rules of morality, these professional murderers were not only blameless, but even exemplary in the performance of the various duties of life. No men observed more strictly in domestic life all that was enjoined by their priests or demanded by their respective castes; nor did any men cultivate with more care the esteem of their neighbours or court with more assiduity the good-will of all constituted local authorities. In short, to men who did not know them, the principal members of these associations would always appear to be amongst the most amiable, most respectable and most intelligent members of the lower, and sometimes the middle and higher classes of native societies; and it was by no means to be inferred that any man who attempted to screen them from justice knew them to be murderers. The most hardened Thags not unfrequently gained the esteem of the European officers employed in

seizing them by the propriety of their conduct and the mild decorum of their manner.

It was certainly part of the business of a Thag to cultivate a mild and conciliatory deportment, both with a view to inveigle travellers and secure to himself protectors; but we conceive that this is not of itself sufficient to account for the facts before us. In Europe, hardened criminals are seldom distinguished even for having "benevolent countenances"; and if we go into the details of their domestic life, the traces of their ferocious occupation become still more apparent. Such persons are by no means remarkable for being good husbands, good fathers, or good neighbours. Neither do they almost invariably abstain from wanton cruelty or from offering any outrage either to mind or body beyond what was necessary for depriving their victims of life, which was the case with the Thags. No Thag was ever known to offer insult either in act or in speech to the women they were to murder. No gang would ever dare to murder a woman with whom one of its members should be suspected of having had connexion. Whence then is this difference? How does it happen that crime has lost its brutalising influence in the case of the Thags? The real explanation seems to be this. No man's moral feeling is offended by doing what he does not consider to be wrong. The Thags were not hardened by the practice of murder, because they did not believe it to be murder in the way in which they committed it. Soldiers fighting in their country's cause could not be less conscious of doing wrong than the Thags were. Both entertain an implicit belief, that an exception has been made in their favour in this general law for the preservation of human life; and therefore both are satisfied that they are doing nothing more than their duty in putting their fellow-creatures to death. But although conscience may be silenced by false religion, human nature cannot be brought at once to view human suffering with indifference. Children were trained to the practice of Thagî by a gradual process; and great care was taken not to shock them by too sudden an introduction to scenes of actual murder. Instances were not wanting of the amiable disposition of human nature breaking

through the restraints which had been placed upon them by a mistaken system, even in the case of the most practised Thags. A singular reason is assigned by the Thags for their general indifference to the pangs of their victims. "We all feel pity sometimes", observed a Thag leader, "but the sugar of the tapanî sacrifice changes our nature; it would change the nature of a horse. Let any man once taste of that sugar, and he will be a Thag though he know all the trades and have all the wealth in the world."

There can be no doubt that the Thags became strongly attached to their detestable occupation. They rarely, if ever, abandoned it. Those who, narrowly escaping the merited vengeance of the law, were released from prison on security, were seldom able to refrain from resuming their old employment; and those who, bending under the weight of years and infirmities, were no longer able to bear an active or principal part, continued to aid the cause by keeping watch, procuring intelligence or dressing the food of their younger confederates. This attachment to their profession may, however, be accounted for without attributing any miraculous influence to the "sacred sugar". Their calling is in their esteem, both honourable and holy; by a long course of education it has become habitual, and it is recommanded to them both by its lucrativeness and by the intervals of leisure which it affords. Persons who have been accustomed to a life of mixed idleness and adventure are not easily reconciled to quiet and regular habits. It is well known, that scarcely anything is so difficult to reclaim as a gipsy or an American Indian.

The association of Musulmâns with Hindûs in the worship of Kâli Devî is very curious. This is the more remarkable, as the rules of the Muhammadan religion are especially directed to maintain in the minds of its followers the belief in the unity of the godhead. No carved image, no painted representation of man or beast is allowed either in their *masjids* or houses. The perpetual exclusion of idolatry from their religious system has always been their peculiar boast. Since the fourth century, Christianity has been more or less debased by idol worship; but, as far as we know,

this is the first instance of its introduction into Muhammadanism. The Hindûs have in some instances, particularly in the South of India, adopted the religious practices of the Musulmâns; but we never before had heard, that the Musulmâns had fallen into the idolatry of the Hindûs. Deprecatory offerings to Kâlî as the goddess of destruction are very general amongst the Musulmâns of India.

The system of Thagî was made for secrecy. Acting upon the maxim "dead man tell no tales", they never robbed without first murdering. They never shed blood. In speaking of matters relating to their profession, they used a slang, called *Ramâsî*, which was understood only by themselves; and the fraternity also possessed certain signs by which its members recognised each other in the remotest parts of India. They never put their victims to death till they had a safe opportunity, even if it should be necessary to follow them hundreds of miles before they obtained one. Besides, there were also various circumstances peculiar to India which enabled them to carry on the practice with much greater facility there than would be the case in most other countries. These circumstances, however, do not lie beneath the surface. If any practice at all approaching in atrocity to that of Thagî were to be discovered in any country of Europe, it would be immediately put down by an united effort of the whole population. In India, however, the state of moral feeling is quite different. The Thags had nothing to fear from public opinion; instead of being denounced by their neighbours, they were generally the most popular members of society, owing to their conciliatory manners and the freedom with which they spend their money. The Native Governments, instead of rooting them out, recognised them as a regular profession, protected them, and levied a fixed tax from them. The same religious feeling which led the Thags to believe that they were performing a laudable action in murdering travellers who were thrown into their way, while the auspices were favourable, caused them to be regarded without horror by other Hindûs. They were supposed only to be doing their duty in that state of life to which God had called them. All Hindûs as well as the Thags

believe in the Goddess Kâlî; and regarding them as her followers, they respected them and dreaded the consequence of being instrumental in their punishment. The want of sympathy between men of different castes, or different places of abode is unhappily the grand characteristic of Indian society. As long as these assassins forbore to murder in and about the places where they resided and conciliated or kept in ignorance the local police authorities, they were sure of being cherished as among the dearest members of society. Undoubtedly, in India an universal selfishness prevails; there is no mutual dependance, no disposition to unite for the accomplishment of objects of public interest.

We have here the extraordinary spectacle of a religion which is professedly directed to provoke, not the peace and happiness, but the destruction of the human race. Other religions have had their abuses; but the essence of the religion of Kâlî Devî is pure unmixed evil. She presides over a system of murder and is represented as having made a grant of half the human race to her votaries the Thags, to be slaughtered by them according to certain prescribed rites and ceremonies. To what an extent such a religious belief must operate to taint the morals of the people, it is hardly possible to imagine. Almost every false religion has paid court to some of the bad passions of mankind; but neither in Greece, in Carthage, nor in Scandinavia, was superstition ever so diametrically opposed to morality as in India.

Folgendes Schreiben des Herrn **Brodin** (Haag) lag der V. Sektion zur Behandlung vor:

Messieurs,

J'ai l'honneur de formuler le Vœu, qu'au ***plus prochain Congrès International d'Histoire des Religions***, les questions suivants soient posées, afin de provoquer des communications y relatives.

1° Les Religions ont-elles procédé les unes des autres, ainsi-que l'affirme Emile Burnouf dans son livre „La Science des Religions"?

2° Dans l'étude de l'Histoire des Religions, a-t-on reconnu en elles un enseignement ésotérique ou à plusieurs degrés?

3° Quelles sont les Religions qui ont été reconnues avoir cet enseignement ésotérique?

4° Le Christianisme a-t-il eu un Esotérisme?

5° Dans les Religions à Esotérisme, y a-t-il eu identité, entre elles, pour certaines conclusions de leur Esotérisme?

6° Quelles sont les conclusions identiques, entre ces Religions à ésotérisme? *)

Die Antwort der Sektion lautete:

Da dem diesjährigen Kongress die Zeit mangelt, um auf die verschiedenen Fragen des Herrn Brodin einzugehen, so richtet die V. Sektion die Bitte an das Präsidium, diese Fragen zur eventuellen Berücksichtigung an das Komitee des III. internationalen religionsgeschichtlichen Kongresses zu übermitteln.

Hochachtungsvoll

E. Müller-Hess,
Präsident der V. Sektion.

2. September 1904.

*) Aehnliche Wünsche, speziell in Bezug auf eine Untersuchung der Frage nach den ursprünglichen Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum, waren brieflich durch Herrn **H. Camerlynck** (Amiens) ausgesprochen worden.

Vereinigte VI. und VII. Sektion.

Religionen der Griechen und der Römer; der Germanen, Kelten, Slaven und der Ungarn.

Professor Dr. **H. Usener** (Bonn).

Ueber den Keraunos.

Der Vortrag ist erschienen im Rheinischen Museum LX (1905) S. 1 ff.

Professor Dr. **R. Reitzenstein** (Strassburg).

Die Bildung des Gottesbegriffes Aion.

(Résumé).

In den religiösen Bildungen des hellenistischen Zeitalters den Anteil der verschiedenen Völker und die Verallgemeinerung national-orientalischer Gedanken durch ihre Einkleidung in griechische Begriffe und Formeln zu verfolgen, ist ebenso notwendig als gefahrvoll. Nur allmählich schärft sich der Blick für die verschwommenen Gestalten, welche uns entgegentreten, und wir lernen auf regelmässige Verbindungen von Formeln und Anschauungen achten, um dann durch Hypothese den Grund der Verbindung und damit das Werden des Begriffes zu erraten. So verbindet sich z. B. der

Gottesbegriff *Αἰών* oder *Αἰὼν αἰῶνος* oder *θεὸς τῶν αἰώνων* in den Zauberpapyri in der Regel mit dem grossen Schöpfungs- und Offenbarungsgott *'Αγαθὸς δαίμων*, der bald als Erd-, bald als Wasser- oder Himmelsgott, ja selbst als Weltgott gedacht seit frühhellenistischer Zeit für verschiedene nationalägyptische Götter eintritt. Die aus zwei widersprechenden alten Berichten plump zusammengesetzte Erzählung des Pseudokallisthenes über die Gründung Alexandriens zeigt, dass *'Αγαθὸς δαίμων* zunächst als Schutzgott dieser Stadt galt, bis ihn Sarapis an zweite Stelle drängte; sein Wesen erkennen wir aus dem sogenannten Töpferorakel, das wir mit den bekannten Sagen über die Gründung Alexandriens vergleichen müssen: der griechische freundliche Erddämon ist zunächst für einen ägyptischen Erd- und Erntegott Psai eingetreten, der frühzeitig auch als Gott des Glückes verehrt zu sein scheint. Als dann im Süden Aegyptens auch Chnum, der grosse Erd- und Nilgott, mit dem in der Hauptstadt verehrten *'Αγαθὸς δαίμων* identifiziert war, wurde dieser auch in Alexandrien der Nilgott, und da der Nil „die göttlichen Glieder erhält", wurde *'Αγαθὸς δαίμων* der Gott, welcher der Welt die *διαμονή* gibt, der Aion, wie er schon in dem angeblich Alexander gegebenen Orakel heisst (das Wort scheint in Erinnerung an den Timaios Platos gewählt). Die Gebete zeigen eine Ausbildung des Begriffes nach drei Seiten. Die *διαμονή* gibt, wer die Nahrung spendet, *ὁ τρέφων τὴν οἰκουμένην (τὸν αἰῶνα)*, der Frugifer; so tritt in der Verbreitung des Kultes der Aion für die Saatgottheiten verschiedener Völker ein. Aber es gibt sie auch der Gott, welcher in jeder Stunde, jedem Zeitabschnitt ein anderer und doch derselbe die Schöpfung immer neu vollzieht, *ὁ ζῳογονῶν τὸν κόσμον*; endlich nach altägyptischer Anschauung der Gott, welcher verhindert, dass der Himmel auf die Erde niederstürzt, also der Luftraum mit seinen sieben oder nach früherer Vorstellung fünf übereinandergetürmten Sphären und den fünf Planetenmächten, unter deren Schutz schon in dem erwähnten Orakel die fünf Stadtteile Alexandriens gestellt sind. Der Aion wird zum Gott *αεηιουω* oder in stoischer Formulierung *τὸ πνεῦμα (ὄνομα) τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς*. Die Einwirkung der Astrologie und die Reaktion gegen sie in der hellenistischen Mystik

führen dann einerseits zu einer schärferen Scheidung der verschiedenen Teile, der *αἰῶνες* und ihrer Archonten, andrerseits zu einer Gegenüberstellung des *αἰὼν οὗτος*, des vielgeteilten Reiches der *εἱμαρμένη*, und des unteilbaren grossen *αἰών*, der *ὁ ἑστώς* und *ὁ εἷς* heisst. Das späte Judentum hat diese Scheidung nur übernommen und national ausgebildet. Die Rolle des *Ἀγαθὸς δαίμων* und des Aion als Schöpfungs- und als Offenbarungsgott erklärt dann die Bezeichnung Simons von Gitta als *ὁ Ἑστώς* und die sehr früh auftretende Auffassung oder Darstellung Christi als Aion, die wir noch bei dem in Alexandrien ausgebildeten Dichter Claudian wiederfinden. Für Alexandrien ist uns ein mystischer Kult des Aion noch im fünften Jahrhundert n. Chr. bezeugt; es scheint lehrreich, dass wir seine Voraussetzungen nunmehr bis in frühhellenistische Zeit zurückverfolgen und die Bildung eines „gnostischen“ Begriffes wenigstens in ihren Hauptzügen erkennen können.

An der Diskussion beteiligen sich die Herren Proff. Usener, Dieterich und Arnold Meyer.

Dr. L. **Deubner** (Bonn).

Die Devotion des P. Decius Mus.

(Résumé).

Obwohl Ritus und Gebetsformel der Devotion von Livius ausführlich berichtet werden, ist man den dabei obwaltenden Vorstellungen noch nicht gerecht geworden. Drei vitale Momente sind zu scheiden, die Verhüllung des Hauptes, das Anfassen des Kinnes, das Stehen auf der Lanze. Der Devovierte ist selbst amtierender Priester, daher muss er die Praetexta anziehen und wie der Priester beim Opfer sein Haupt verhüllen, um jede äussere Störung fernzuhalten. Das Anfassen des Kinnes erklärt sich daraus, dass der Devovierte zugleich Subjekt und Objekt ist und durch Selbstberührung

die Gotteskraft in sich überleiten soll. Die Lanze ist mit Mars identisch. Durch das Treten auf die Lanze wird der Kontakt mit dem Gotte hergestellt. Die Bedeutung der Devotion ist weder darin zu suchen, dass sie eine Abart des Votum darstelle, noch darin, dass der Devovierte als ein piaculum des Götterzornes aufzufassen sei, vielmehr haben wir eine rein magische Handlung vor uns, die mit der devotio im Zauber wesensverwandt ist. Der Unterschied besteht darin, dass der Feldherr nicht nur die Feinde den Unterirdischen weiht, sondern zugleich sich selbst. Er bindet durch die Gebetsformel sich und die Feinde zu einer Einheit zusammen. Fällt er, so reisst notwendig der eine Teil den anderen nach sich. Blieb der Devovierte im Kampf am Leben, so war er in ältester Zeit höchst wahrscheinlich unter allen Umständen dem Tode verfallen.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Proff. Münzer, Wünsch, Reitzenstein und Dieterich.

Professor Dr. B. **Kohlbach** (Kaposvár).

Ueber den Polytheismus der heidnischen Ungarn.

(Résumé).

Aus dem Schamanentum der heidnischen Ungarn entwickelte sich der Polytheismus, der nun neben Resten des Schamanismus hauptsächlich in der Verehrung der Sonne und der Morgenröte bestand; Sonne und Morgenröte sind das Symbol des Kriegsgottes, der in Europa zum Nationalgott wurde und zwar in Gestalt eines Reitergottes verehrt wurde.

Es gab neben dem „Öreg isten“ einen Demiurgos „Magyarok istene;“ er ist der Herr des Krieges, seine Waffe „isten ugila“ der Blitz, sein Wagen „göncöl szekere“ (der grosse Wagen), in seinem Dienste die später „garaboncиás“ benannten Heidenpriester.

Die Ungarn werden sesshaft, widmen sich auch der Landwirtschaft; ein neuer Faktor erhält Bedeutung in seinem Leben, die Erde; neben Öreg isten, Magyarok istene tritt Nagyboldogasszony, die Mutter Erde, an deren Kult uns noch heute Volksbräuche erinnern. Ihr ist der Dienstag — Kedd — geweiht; sie ist die Beschützerin des Familienlebens, zugleich Göttin der Geburt; als Göttin der Schönheit heisst sie Szépasszony.

Neben diesen drei Gottheiten bleiben noch aus einer frühern religionsgeschichtlichen Epoche die Verehrung des Napisten (Sonnengott), nunmehr nicht der höchste Gott, sondern ein Sohn der Nagyboldogasszony, Herr des Herdfeuers, Beschützer der Ehe; Napistens Tochter ist Hajnal (die Morgenröte). Napistens Bruder ist Holdisten (der Mond), ein wandelbarer Gott; von ihm kommt Gutes und Böses.

Vom Szélkirály (Windkönige), Wasser- und Waldgotte hat sich im Volksmärchen so manches, im Volksglauben jedoch nichts erhalten; ebenso hat sich von der ursprünglichen Bedeutung des Ördög (Teufel) nichts erhalten. —

Je friedlicher das Volk in seiner neuen Heimat wurde, umso eher trat die hierarchische Reihenfolge der Götter ein, Nagyboldogasszony, die Mutter des Nap- und Holdisten wurde die höchste Gottheit; nur in der Zeit der Not, im Kriege wendete man sich noch an Magyarok istene; Nagy oder Öreg isten war dem Volksbewusstsein entrückt.

Ohne allzu grosse Umwälzung in dem Seelen- und Gemütsleben der alten Ungarn trat an Stelle der Nagyboldogasszony Maria als Patrona Hungariæ.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Proff. Usener, Körte, John Meier und Reitzenstein.

Herr Professor Körte weist in der folgenden Sitzung darauf hin, dass ein vom Vortragenden als Denkmal ungarischen Polytheismus mitgeteilter Hymnus an die Elemente eine Uebersetzung des Sonnenliedes des heiligen Franziskus von Assisi ist.

Professor Dr. **A. Dieterich** (Heidelberg).

Mitteilung über den Ritus der verhüllten Hände.

(Résumé.)

Der Brauch, die Hände zu verhüllen, sei es um etwas Heiliges nicht mit blossen Händen zu berühren, sei es, um dem Verehrungswürdigen nicht mit unbedeckten Händen zu nahen, ist vielen bekannt aus den unzähligen altchristlichen Denkmälern, die Apostel und Heilige darstellen, wie sie mit verdeckten Händen das heilige Buch, den Schlüssel, die Märtyrerkrone von Christus empfangen oder an die heiligen Personen herantreten. Namentlich Marienbilder und Sarkophagreliefs liefern Beispiele.

Denselben Brauch zeigt ein Silberschild aus Baloyoz, vom Jahre 393, der u. a. einen Beamten mit verhüllten Händen vor dem Kaiser Theodosius darstellt. Dieser Zug des Hofzeremoniells wird durch die Notitia dignitatum und die byzantinischen Zeremonienbücher vielfach bestätigt. Ein Zeugnis des Ammianus Marcellinus fixiert den Brauch auch für den Hof Constantins. Es liegt nahe, der Neuordnung Diocletians auch diese Bestimmung zunächst zuzuschreiben.

Litterarische Zeugnisse, die von Gesandten, die mit verhüllten Händen vor den König treten, aber auch von Tragen der Gottesbilder mit bedeckten Händen berichten, reichen in hellenistische Zeit. Nur ein Zeugnis, das von Kyros erzählt, der Leute, die mit unverhüllten Händen zu ihm kamen, hinrichten liess, reicht weit zurück zu persischem Hofbrauch.

Eine andere Gruppe von litterarischen und monumentalen Zeugen ergibt den Brauch der verhüllten Hand als feststehend im hellenistischen, nicht aber altägyptischen Isiskult: das allerheiligste, das heilige Wasser d. i. Osiris, darf nur mit bedeckter Hand gefasst werden. Eine Statue im kapitolinischen Museum, ein pompejanisches Bild, ein Relief vom Palazzo Mattei, Stellen des Apuleius, Lukianos u. a. sind Zeugnisse.

So ist denn auch der hellenistische religiöse Ritus früher nach Rom gekommen, als das entsprechende Hofzeremoniell, das vollständig durch Diocletian erneuert wurde. Diocletian entlehnte für seine Neuerung vieles von den Persern. Aus all dem, was wir überblickten, ist einigermassen die Geschichte eines religiösen Ritus und einer weltlichen Zeremonie klar: von den Persern kam der Brauch durch Alexander den Grossen, wie man annehmen muss, zu den hellenistischen Höfen und Reichen, im hellenistischen Aegypten drang er auch in den Isiskult ein, weiter wanderte er nach Rom und nach Byzanz. In den Handschuhen der Kaiser und Bischöfe, der höfischen und der kirchlichen Tracht setzte sich mannigfach im Mittelalter bis heute Ritus und Mode der verhüllten Hände fort. Für die Geschichte religiöser Bewegungen sind solche äusseren Dinge oft die sichersten Zeugnisse: es gibt auch eine Religionsgeschichte des Handschuhs.

An der Diskussion beteiligen sich die HH. Isidor Lévy, Proff. von Schanz, Arnold Meyer, Bethe und Reitzenstein.

Professor Dr. **R. Wünsch** (Giessen).

Mitteilungen zu Religion und Zauber.

(Résumé).

Ausgehend von dem Satz, dass die Kenntnis auch des Zaubers für die Erkenntnis der Religion wichtig ist, da im Zauber sich eine primäre Stufe der Religion erhalten hat, gibt der Ref. den Inhalt einiger neuerer Arbeiten aus dem Gebiete der antiken Magie an, und zwar folgender: R. Dedo, de antiquorum superstitione amatoria (Diss. Greifswald 1904); L. Fahz, de poetarum Romanorum doctrina magica (jetzt erschienen als Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten II/3); R. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamum (erscheint demnächst).

An der Diskussion beteiligt sich Herr Dr. Deubner.

Lionel O'Radiguet (Ste-Ursanne).

Observations sur le passé et les Survivances Druidiques en Rauracie.

(Wurde nicht vorgelesen).

(Résumé).

Obligé, par une attaque de typhus, de quitter Bâle, le Jour de l'Ouverture du Congrès, M. Lionel Radiguet n'a pas pu lire à la Section VII son mémoire sur le passé druidique de la Rauracie dont voici le résumé :

Dans la première partie, l'auteur du mémoire s'est attaché, d'après tous les documents de l'histoire générale et locale, à décrire la Rauracie pré-Romaine au point de vue géographique, ethnographique, linguistique, social et religieux. L'auteur du mémoire s'occupe ensuite des Doctrines du Druidisme et de son organisation, en Gaule et dans la Celtide insulaire, en mettant en lumière la commune origine ésotérique probable des Bompos, des Chamans et des Druides qui, avec des différences dans la mise en scène cultuelle, exercèrent le même sacerdoce religieux, arbitral et astrologique.

Et l'auteur du mémoire conclut, avec le professeur Gaidoz, que, tout en s'élevant jusqu'aux solutions spiritualistes de l'au-delà et du devenir, dans la pratique courante de son ministère sacerdotal, le Corps druidique est resté confiné aux pratiques de *la basse Mythologie*.

Au sujet de l'enseignement donné par les Druides, l'auteur du mémoire remarque qu'une de ses branches présentait un intérêt tout spécial : c'était l'art Bardique qui résumait alors la poétique et la musique et qui continua, après la disparition des Druides, à tenir une place si importante dans la culture des cloîtres cénobitiques d'Irlande et de Cambrie.

Au point de vue de l'unité de l'art poétique et de l'art musical, remarque ensuite l'auteur du mémoire, il est bien regrettable

que le cinquième des Canoniques chinois n'ait pas surnagé, ainsi que les quatre autres, à la destruction des *Livres*, tout portant en effet à supposer que le *Yo King* contenait les Canons de l'art d'analogie que les anciens appelaient la musique.

Au sujet de l'art de la musique chez les anciens Celtes, un compilateur du VIme siècle, Mac Amalgard n'a-t-il pas noté, dans son *Histoire des endroits remarquables d'Irlande*, qu'aux temps du Roi Geïde: „Les gens trouvaient les voix humaines plus douces encore que les accents d'une harpe mélodieuse" ?

En abordant la dernière partie de son travail, après avoir étudié les étymologies celtiques du Jura-Rauracien, l'auteur du mémoire fait remarquer que l'inventaire complet et critique des vestiges du culte druidique en Rauracie n'existe pas encore et que son ambition ne saurait aller plus loin que d'énumérer quelques points de repère intéressants pour l'étude de la Rauracie des Druides. Et, partant du Buchsgau, au nord du lac de Bienne, en remontant vers le nord, il décrit, successivement, le bloc erratique autel du *Heidenstein* dans la forêt de Brugg; le sanctuaire des Rochers de Courroux; les rochers du *Beridiai,* sur l'autre rive de la Birse; la *Pierre de l'Autel* sur le Mont Repais, aux limites du Salsgau et de l'Elsgau; le sanctuaire de la *Dame de Mai* à Bourrignon et, enfin, dans la plaine d'Elsgau, au pied du Mont Terrible, le menhir si remarquable de la Pierre Percée à Courgenay. L'auteur du mémoire conclut ensuite ainsi son travail, après avoir passé en revue quelques-unes des survivances Celtiques en Rauracie:

Composant, en Rauracie comme en Irlande et en Armorique, avec certains des vieux usages Celtiques, le prêtre allait bénir les fontaines comme il se rendait aux Brandons allumer la *Heutte*...

— —

De nos jours, la médecine n'a pas plus réussi que l'Eglise à venir complètement à bout des survivances de l'époque druidique et les braves gens de la campagne et même des villes s'adressent encore aux *Rebouteurs* et aux empiriques pratiquant ce que l'on appelle le *secret*.

Aussi bien dans le Jura-Bernois qu'en Irlande et en Bretagne-Armoricaine, c'est jusque dans la modalité et le particularisme des

pratiques catholiques des populations qu'il est facile de retrouver la survivance druidique.

Ce passé, ces atavismes pourraient aussi être attestés par l'inspiration des artistes au ciseau desquels sont dus certains motifs de décoration de l'Eglise du Folgoat en Armorique et de la vieille Collégiale de Ste-Ursanne, inspiration qui ne diffère d'ailleurs pas de celles des calligraphes qui enluminèrent les vieux manuscrits conservés à Dublin.

VIII. Sektion.

Christliche Religion.

Dr. S. A. **Fries** (Stockholm).

Was bedeutet der „Fürst dieser Welt" in Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11? Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Christentums.

(Résumé.)

Der in den betreffenden johanneischen Stellen vorkommende Titel *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, oder, nach richtigerem Text, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου*, entsprechend dem hebräischen שַׂר הָעוֹלָם, braucht nicht dasselbe zu bedeuten wie gewisse ähnliche, aber keineswegs identische Ausdrücke bei Paulus (2. Kor. 4, 4; Eph. 2, 2), Ignatius (Eph. 19) und im Barnabas-Briefe (K. 18), welche den Teufel als „Gott dieser Zeit", „Fürsten, der im Luftkreise herrscht" und „Fürsten über das Zeitalter der Gesetzlosigkeit" bezeichnen. Die schon von den Tagen des Origenes her herrschende Meinung, dass *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* eine Bezeichnung des Teufels sei, erfordert demnach ihre noch nicht vollführte kritische Untersuchung.

Die moderne Exegetik — ich weiss nicht gewiss, wann es zum erstenmal geschehen ist — hat als Stütze für die Deutung, dass *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* den Teufel bedeute, auf Eisenmengers „Entdecktes Judentum" (1711) verwiesen, nach welchem Verfasser שַׂר הָעוֹלָם in der jüdischen Literatur den Teufel bedeuten sollte. Dies ist indessen nicht richtig. Der Teufel oder Sammael wird niemals mit diesem Namen bezeichnet, weder in Eisenmengers Buch noch in irgend einer anderen mir bekannten jüdischen Schrift.

Auch der Rabbiner in Stockholm, Professor G. Klein, hat mir privatim erklärt, dass er keine Aussage in den jüdischen Schriften kenne, in welchen Sammael als „der Fürst der Welt“ bezeichnet wird. Die Zitate, die von Hallenberg (1800), Gfrörer (1838) und Schlatter (1902) angeführt wurden, sind sämtlich falsch verstanden worden. Sammael wird freilich Edoms Fürst, Moabs Fürst, Amaleks Fürst, Roms Fürst u. s. w., aber nicht „Fürst der Welt“ genannt, welcher Titel entweder Gott selbst oder dem „alter ego“ Gottes, dem Mitatron (מיטטרון) oder Metatron (מטטרון) oder Metator (מטטור), zukommt. Selbst wenn es der Fall wäre, dass wirklich der Teufel irgendwo der „Fürst der Welt“ genannt würde, schliesst dies die Pflicht nicht aus, sondern schliesst dieselbe vielmehr ein, zu prüfen, welche Bedeutung „der Fürst der Welt“ im vierten Evangelium hat.

In Bezug auf die jüdische Mitatronslehre möchte ich kurz an Folgendes erinnern:

Inmitten des siebenten Himmels befindet sich die Wohnung Gottes. Nur Mitatron ist berechtigt, im göttlichen Gemach Platz zu nehmen, um mit Gott selbst zu reden. Daher ist er auch ein Echo von Gott, die Stimme Gottes (קוֹל אֱלֹהִים). Mitatron ist freilich ein von Gott erschaffenes Wesen, aber es gibt eine Tendenz, ihn zu einem präexistierenden Wesen zu machen. Jedenfalls wird er mit Henoch identifiziert, in welchem auch der Messias präexistiert haben sollte. Er ist Vorläufer und Raumbereiter, der da ordnet und der da anschafft. Identifikationen sowohl mit Jona und Elia, als auch mit Michael sind angedeutet. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Messias ist auch festzustellen. Indessen steht Mitatron hoch über allen anderen Zwischenwesen. Er ist der Sekretär Gottes wie auch der Tröster Gottes. In seiner Eigenschaft als Vertrauter Gottes wird er שַׂר הַפָּנִים, „der Fürst des Antlitzes“ oder „der Fürst, der in der Wohnung Gottes sitzet“ genannt. Er ist demnach kein anderer als „der Engel des Antlitzes Gottes“ oder „der Engel des Herrn“, von welchem an mehreren Stellen im Alten Testament die Rede ist, und der hier als geradezu identisch mit Gott selbst in Rede und Handlung dargestellt wird (Ex. 3, 2 ff; 23, 21 ff; 33, 14; Gen. 16, 10; 22, 15 f; Jes. 63, 9). In Sanh. 38[b]

lesen wir: Gott sprach zu Mose: Steige herauf zu dem Herrn! Warum sagt Gott nicht: Steige herauf zu mir? Es ist Mitatron, zu dem er hinaufsteigen soll, sein Name ist wie der Name seines Herrn. Zu Mitatron kommen ist zu Gott selbst kommen, ihn sehen ist Gott sehen. „Mein Name ist in ihm“ heisst es in Ex. 23, 21. Diese Stelle wird auf Mitatron angewendet, dessen Name nach seinem Zahlenwerte unter der Form מְטַטְרוֹן 314 ist, was dem Werte von שַׁדַּי, dem Allmächtigen, entspricht. Wie Gott trägt er auch den Namen „Fürst der Welt“ שַׂר הָעוֹלָם (Chullin 60[a]; Jebamoth 16[b]) oder bisweilen „Engel der Welt“. Zu den Aufgaben Mitatrons gehört auch seine Mittlerschaft für Israel, wobei nicht vergessen werden darf, dass העולם häufig nur dieses Volk bezeichnet. Sein Titel ist daher sachlich identisch mit dem des Erzengels Michael in Dan. 12, 1 הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ. In der Eigenschaft eines Mittlers Israels bei Gott zeichnet er dessen Verdienste auf und tritt in versöhnender und fürbittender Weise für das Volk ein, wenn dieses sich wider seinen Gott versündigt hat. Er nimmt auch die Gebete Israels entgegen, und man schwört bei seinem heiligen Namen.

Mehrere Gründe sprechen dafür, dass die von Kohut (1866) und anderen vorgeschlagene Deutung des Ursprungs des Mitatron-Namens als eine Anleihe resp. Umbildung des persischen Götternamens Mithra die richtige ist. Die Mitatron-Idee selbst, die Lehre von dem Engel des Angesichts Jahves, ist freilich meines Erachtens eine jüdische oder richtiger hebräische Schöpfung und nicht eine Entlehnung aus Persien, wie ich auch (im Gegensatz zu Kohut und seinen Nachfolgern Stave, Böklen, Lincke u. a. m.) nur innerhalb sehr engen und scharfen Grenzen gesonnen bin, persischen Einfluss auf die jüdische Religion anzunehmen. Der im Alten Testament namenlose „Engel Jahves“ erhielt indessen meines Erachtens mehr oder weniger wissentlich einen von dem persischen Mithra entlehnten Namen, welcher um so besser passte, als die Lehre von Mithra, dem „Herren der Länder“, sowohl in gewissen Hauptpunkten (Ahuramazdas alter ego, Mittler und Richter) als in gewissen Nebenpunkten (beide werden als Jünglinge und Boten dargestellt, und man schwört bei ihrer allwissenden Wahrhaftigkeit)

lebhaft an die Rolle erinnert, die von der jüdischen Theologie dem Mitatron zugeteilt wurde. Ebenso wie die Kenntnis hievon bei den Schriftgelehrten ein Mysterium war, bildeten auch der Mithrakultus und dessen Liturgien Mysterien.

Der Mitatron-Name als eine Entlehnung von den Persern kann schon der vorchristlichen Zeit angehören. Bereits unter den Achämäniden war der Mithrakultus nach Kleinasien vorgedrungen. Die von Pompejus besiegten Seeräuber in Cilicien sollen Mithraverehrer gewesen sein, ebenso wie König Antiochus von Kommagene (69 bis 34 v. Chr.). Nach Cumonts Karte über die Ausbreitung des Mithrakultus gab es sogar in Sidon ein Mithraheiligtum. Ausser durch persische Beamte in Jerusalem kann die Kenntnis von der Mithra-Religion durch Juden aus Asien und Cilicien nach Palästina gekommen sein, welche nach Act. 6, 9 eine Synagoge in Jerusalem hatten, woselbst Religionsgespräche sicher ebenso wenig selten waren wie in anderen Synagogen auch schon vor Christi Zeit. Hieraus folgt indessen nicht, dass der Mitatronname wirklich so alt ist, aber andererseits braucht auch der Name „Fürst der Welt" für den „Engel Jahves" seinem Alter nach nicht gleichzeitig mit dem Mitatronnamen zu sein. Was zuvor von der Mitatronlehre erwähnt wurde, spricht auch für ein hohes Alter des Titels „Fürst der Welt".

Ist nun „der Fürst der Welt" im vierten Evangelium identisch mit Mitatron?

Das vierte Evangelium ist seinem Hauptbestandteil nach eine jüdisch orientierte Schrift. Arbeiten von Delff, Schlatter, Dobschütz und, wie ich hoffe, von mir selbst beweisen, wie ich meine, die Richtigkeit dieser These.

Von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters, die neben der Wohnung Gottes liegen, und in denen die Gerechten nach der jüdischen Theologie Raum haben werden, spricht Jesus in Joh. 14, 2 ff. Der Text ist freilich etwas in Unordnung, aber der Hauptgedanke ist klar: Wenn diese Wohnungen besetzt wären, so dass die Jünger keinen Platz finden könnten, würde doch Jesus ihnen solche bereiten. Er weiss, dass er hinreichende Macht und Kraft dazu besitzt, denn keiner kann zum Vater kommen ausser

durch ihn (14, 6); kennt man Jesus, so kennt man den Vater, denn er ist im Vater und der Vater in ihm. Der Vater selbst tut die Taten, die Jesus ausführt (14, 7, 10). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und dadurch nach der jüdischen Theologie eins mit Gott selbst. Durch seinen Fortgang würde er noch mehr zum Vorteil seiner Jünger ausrichten können. Er wird ihnen Gebetserhörung im reichsten Masse verschaffen und ihnen den Geist der Wahrheit (14, 12 ff.) senden, der bald mit ihm selbst identifiziert, bald vom Vater ausgegangen und von Jesus getrennt gedacht wird, ein Verhältnis, das völlig erklärlich wird, wenn Jesus sich an die Stelle des Mitatrons denkt, der bald mit Gott identifiziert werden konnte, bald von ihm getrennt war. Den nämlichen Gedankengang, der durch und durch das 14. Kapitel des Johannesevangeliums beherrscht, finden wir bekanntlich in den übrigen Texten von Jesu Abschiedsreden (Kap. 15—16) und in dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, das (durch die Ekstase?) im Himmel verrichtet gedacht ist in dem Augenblick, als Jesus vor seinen himmlischen Vater tritt, wobei er auf sein Werk auf Erden zurückblickt (Kap. 17). Jesu Einheit mit dem Vater als seinem „alter ego“ ist übrigens an vielen Stellen im Johannes-Evangelium zum Ausdruck gekommen. Aber mindestens ebenso oft wird auch seine Verschiedenheit vom Vater als dessen Botschafter hervorgehoben. Der Vater ist grösser als er, heisst es in 14, 28. Nicht die Einheit eines himmlischen Wesens mit Gott ist dem Judentum fremd oder von blasphemischer Natur, aber dass Jesus, der nur ein Mensch war, sich eins mit Gott wusste und sich als sein alter ego ausgab, das war nach jüdischer Auffassung Blasphemie, wie aus den Worten in Joh. 10, 33 deutlich hervorgeht.

Wir finden nun, dass Jesus in Joh. 14, 30 sich in ein gewisses Verhältnis zum „Fürsten der Welt“ stellt: „Der Fürst der Welt kommt und hat nichts an mir.“ Die Worte sind dunkel und schwierig zu deuten, aber es ist jedenfalls klar, dass sie ein gegensätzliches, resp. feindliches Verhältnis zwischen Jesus und Mitatron markieren. Vergleichen wir indessen die Aussage in 14, 30 mit der in 12, 31, welche nach meiner Meinung ihren richtigen Zusammenhang in Joh. 11, 41 f. hat, so finden wir, dass Jesus die

Verherrlichung des Namens des Vaters durch Jesu Werk mit der Ausstossung des „Fürsten der Welt", gleichzeitig damit dass ein Gericht über die Welt d. h. das Volk der Juden ergeht, zusammenstellt. Auch hier sind die Worte dunkel, aber die Meinung kann schwerlich mehr als eine sein. Jesus sieht sich durch das, was eingetroffen ist, in einen geistigen Kampf mit Mitatron versetzt. Soll Jesus sowohl hier auf Erden als nach der eigenen Auferstehung im Himmel den Platz desselben einnehmen, so muss der Fürst der Welt, der Mittler Israels bei Gott, ausgestossen werden. Durch die Stimme vom Himmel d. h. von Gott bekannte sich auch Gott direkt — demnach nicht durch die Vermittlung Mitatrons in dessen Eigenschaft als קוֹל אֱלֹהִים — zu Jesus als dem, der durch sein Werk den Namen Gottes verherrlichte (V. 28). Sollte nun Jesus den Platz des Mitatron in der Wohnung Gottes einnehmen, so musste der letztere von dort ausgestossen werden. Die Juden sollten hierdurch ihren Verteidiger beim Vater verlieren. Falls „die Welt" dies nicht glauben oder es verstehen wollte, sollte der Geist, gesandt vom Vater im Namen Jesu, sie von dem Vorhandensein dieses Gerichts überzeugen nach Joh. 16, 11, denn — heisst es — der Fürst der Welt, ihr Verteidiger, ist verurteilt, d. h. ausgestossen oder hinuntergestossen vom Himmel. Die Sünde der Juden war, dass sie nicht an Jesus und seine Sendung glaubten (8, 24; 16, 9). Dadurch haben sie das Gericht verdient. Kein Wunder also, dass Jesus sich in einen Kampf mit Mitatron verwickelt fühlt, welcher sucht, bei Jesus etwas zu finden, das ihn seiner Stellung bei Gott verlustig machen könnte. Aber wie Jesus dessen gewiss war, dass die Juden ihn nicht für Sünde strafen konnten (8, 46), so konnte auch Mitatron nichts finden, das vor Gott gegen Jesus vorgebracht werden konnte. Gott hatte die Juden verworfen — der Evangelist hebt dies in 12, 37 ff. mit grossem Nachdruck hervor — demnach auch ihren Fürsten Mitatron und statt seiner Jesus eingesetzt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung als eine Himmelsreise der Seele in der Wohnung Gottes die Rolle des Mittlers einnehmen und für seine Jünger, die noch in der Welt weilen sollten, der gerechte „Verteidiger" bei dem Vater werden sollte (1. Joh. 2, 1).

Inwiefern der historische Jesus die Gedanken gehabt hat, — woraus keineswegs folgt, dass seine Jünger sie erfasst und verstanden haben — hängt davon ab, ob das Evangelium der Hauptsache nach und besonders in den jetzt in Rede stehenden Stellen auf den Bericht eines Augen- und Ohrenzeugen zurückgeht. Nach meinem Dafürhalten ist dies der Fall; da aber die Erörterung dieser Frage teils nicht direkt notwendig ist für die Beantwortung der Hauptfrage, teils mehr Zeit erfordern würde als die zwanzig Minuten, die der Vorstand des Kongresses für unsere Vorträge eingeräumt hat, und die ich nicht überschreiten will, so verweise ich für diese Sache auf meine grössere Untersuchung von der Entstehung des Johannes-Evangeliums: „Det fjärde Evangeliet och Hebreerevangeliet" (Das vierte Evangelium und das Hebräerevangelium) 1898.

Diskussion:

Prof. Holtzmann, Strassburg: Das Ev. Joh. ist in seiner Gedankenwelt von Paulus abhängig, darum ist auch die Bedeutung des „Fürsten dieser Welt" von Paulus her zu verstehen.

Dr. Jeremias, Leipzig: Die Auffassung der behandelten Stellen durch den Referenten ergibt einen zu engen Gedanken; es wird nicht nur an die Juden gedacht, sondern an die ganze Welt. Der Begriff: „Fürst dieser Welt" stammt wirklich von Paulus; es liegt ihm die damals allgemein verbreitete Vorstellung zu Grunde, dass in der Welt ein Kampf sei zwischen Licht und Finsternis, und dass dieser Kampf damit enden müsse, dass einer „σωτήρ" sei, die alten Weltherren besiege und ihnen die Macht abnehme. Diesen Sinn der Stellen beweist auch die Apoc. Joh.

Prof. Thieme, Leipzig erinnert sich aus Dalmans Vorlesung über die Muttersprache Jesu der Bemerkung, dass „Fürst dieser Welt" von Jesus nicht für den Satan könne gebraucht worden sein, da dieser Ausdruck im Aramäischen nicht existierte.

Prof. Barth, Bern, macht darauf aufmerksam, dass auch in der Apokalypse des Johannes, welche in ihren Grundgedanken so manche Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium aufweise,

vom Hinauswerfen einer feindseligen Macht die Rede sei (Apc. 12), welche aber ausdrücklich mit der alten Schlange, dem Teufel und Satan identifiziert werde; daher empfehle es sich nicht, im Evangelium an den Metatron zu denken.

Dr. Fries, Stockholm: Die Juden fühlten sich als auserwähltes Volk; wenn Metatron Mittler des Volkes ist, so ist er auch Mittler der ganzen Welt; so ergibt diese Auffassung der Stelle keinen engen, sondern einen grossartigen Gedanken.

Prof. J. Réville, Paris: Der *ἄρχων* ist offenbar ein böses Wesen, Metatron ist ein gutes Wesen. Referent hat die Umwandlung des Metatron aus einem guten in ein böses Wesen nicht erklärt.

Prof. Holtzmann, Strassburg: Ev. Joh. hängt besonders eng mit Luc. zusammen. Dort ist der *ἄρχων* Versucher und weicht von Jesus *ἄχρι καιροῦ*, d. h. bis zur Passion. Darauf bezieht es sich, wenn Jesus Joh. 14, 30 sagt, der *ἄρχων* kommt und findet nichts bei mir, der *ἄρχων* ist also auch hier der Versucher.

Prof. Riggenbach, Basel erinnert an die Stelle in Eph. vom *κοσμοκράτωρ*. Wenn der Gedanke der Verdrängung Metatrons im Ev. Joh. so wichtig war, wie kommt's, dass er erst im 12. Kap. hervortritt?

Prof. Wernle, Basel: In der Versuchungsgeschichte ist der Teufel Herr der Welt; zu erinnern ist auch an das Herrenwort vom Sturz Satans vom Himmel. Man muss für Erklärung der Stelle von der christlichen und nicht von der jüdischen Tradition ausgehen.

Dr. Fries: Alle diese Einwände sind berücksichtigt in der ausführlicheren Arbeit, aus der nur ein Auszug vorgelesen wurde.

Professeur Dr. **Fr. Picavet** (Paris).

Les deux directions de la théologie catholique au XIII[e] siècle.

(Résumé.)

I. Avec la méthode constituée par Abélard et Alexandre de Halès, Albert le Grand et surtout S. Thomas d'Aquin ont formé la théologie et la philosophie catholiques. S. Thomas a fait entrer dans sa philosophie toute la doctrine positive d'Aristote et la métaphysique néo-platonicienne. Sa philosophie l'a aidé puissamment à construire sa théologie. Il a complété l'une et l'autre par ses Commentaires des Livres saints. Son œuvre, philosophique, théologique et exégétique, est une vaste synthèse de toutes les doctrines, sacrées ou profanes, en circulation au XIII[e] siècle. Elle relève essentiellement de Plotin. Au XVI[e] siècle, les catholiques s'attachèrent étroitement au thomisme et lui demandèrent la direction scientifique et philosophique aussi bien que théologique. Les sciences positives et l'exégèse biblique furent accueillies avec défiance et, en général, on se refusa à admettre les résultats, opposés aux théories thomistes, auxquels elles arrivaient et qu'elles fortifiaient et étendaient de jour en jour. La séparation est devenue de plus en plus grande entre les savants ou les partisans d'une philosophie scientifique et les catholiques soucieux avant tout de conserver leurs croyances religieuses. Et il ne semble pas que les catholiques, dociles aux instructions de Léon XIII, aient réussi de nos jours à introduire dans leur synthèse religieuse et philosophique, les connaissances positives, historiques et exégétiques qui se sont accumulées depuis la fin du XVI[e] siècle, ni qu'ils aient réussi, comme l'ont fait, en tout ou en partie, d'autres représentants du christianisme, à ménager un accord entre le sentiment religieux et les directions ou les méthodes purement scientifiques.

II. Roger Bacon aurait donné à l'exégèse et à la théologie catholique un caractère tout différent. C'est à Clément IV qu'il

adresse l'*Opus majus*, l'*Opus minus*, l'*Opus tertium*. Ses ouvrages n'eurent pas plus de succès après sa mort que pendant sa vie. Au XIXe siècle, on en a fait un ancêtre de nos savants modernes, quelques-uns même, comme Renan, un positiviste avant Auguste Comte. Il y a des raisons valables de procéder ainsi, mais il est au moins aussi légitime de voir en lui un théologien et un exégète. C'est à un pape qu'il s'adresse. L'utilité scientifique n'est pour lui qu'une utilité seconde et il a les croyances de son temps qui sont le plus en opposition avec les idées positivistes. Il dénonce les sept péchés capitaux de la théologie, voudrait que la philosophie ne la dominât pas, qu'on lût les textes sacrés et qu'on les lût dans la langue même où ils sont écrits ou dans des traductions bien faites. Il n'y a qu'une seule sagesse contenue dans les livres sacrés: la théologie et la science maîtresse, mais la philosophie, les sciences et le droit canon sont absolument nécessaires pour expliquer et exposer la sagesse qui est dans les Ecritures.

La philosophie révélée aux Patriarches, à Salomon, en même temps que la loi, était complète; Aristote et Avicenne,qui n'avaient pas la loi, ont eu une philosophie suffisante, mais incomplète. Les Latins n'ont rien de semblable. Les six sectes qui se partagent le monde peuvent se classer dans l'ordre suivant: Sarrasins, Egyptiens, Chaldéens, philosophes, juifs, chrétiens. La philosophie, étudiée à un point de vue chrétien, est indispensable. Bacon le montre par des autorités et répond aux objections qui lui ont été faites. Pour la théologie comme pour la philosophie, l'étude des langues et des sciences est indispensable. Pour les langues, Bacon est un des précurseurs de la grammaire comparée et un des fondateurs de l'exégèse sacrée. Il n'est pas moins remarquable en montrant la nécessité des sciences, en particulier de la mathématique et de la morale.

Si l'Eglise s'était engagée dans la voie indiquée par Roger Bacon, les théologiens auraient dû, pour lire les textes, acquérir une connaissance de plus en plus approfondie des langues; ils auraient dû étudier les sciences et leurs doctrines eussent toujours reposé sur une critique exégétique des plus averties et sur des connaissances vraiment scientifiques. Peut-être la théologie eût-elle

évolué plus qu'on ne l'eût souhaité, mais il n'y aurait pas eu rupture avec les historiens et les savants. Roger Bacon est donc aussi original comme exégète et comme théologien que comme savant et théoricien scientifique.

Diskussion:

A M. le *Professeur Dubois* (Neuchâtel) qui prie M. Picavet d'indiquer quelle différence il y a entre la philosophie telle que l'entend S. Thomas et la philosophie telle que l'entend Roger Bacon,

M. le *Professeur Picavet* répond que S. Thomas et Roger Bacon entendent l'un et l'autre faire de la philosophie une auxiliaire puissante pour la théologie et la religion. Mais S. Thomas fait une synthèse des philosophies antiques, où dominent les doctrines néo-platoniciennes, avec les résultats acquis jusqu'alors par les sciences positives. Et cette synthèse philosophique se conserve à peu près intacte et immuable dans la théologie et la philosophie scolastiques des catholiques. Au contraire Roger Bacon réclame l'étude des langues et des sciences, pour la philosophie comme pour la théologie et l'exégèse. Par suite la philosophie, comme la théologie, se modifie et doit se modifier, en raison des progrès réalisés par les sciences positives. Pour S. Thomas, la philosophie est achevée; pour Roger Bacon, elle se fait chaque jour et elle a ses reculs et ses progrès.

M. le *Professeur Krüger* (Giessen) demande comment il se fait que l'œuvre de Roger Bacon, si remarquable au point de vue exégétique et théologique comme au point de vue scientifique, n'ait pas eu plus d'influence pendant le XIVe et le XVe siècle, surtout en Angleterre.

M. le *Professeur Picavet* répond: 1° que Roger Bacon, par ses critiques hautaines et ses jugements sévères, s'est aliéné la plupart de ses contemporains; 2° que les Dominicains se sont groupés autour de S. Thomas et ont réussi à faire accepter son enseignement théologique et philosophique par le Pape et par l'Eglise; 3° que les Franciscains, partagés en trois directions

différentes, mystiques comme S. Bonaventure, naturalistes comme R. Bacon, partisans du troisième Evangile, n'ont même pas su s'entendre pour défendre l'œuvre de leur premier représentant, Alexandre de Halès; 4° que le mouvement scientifique a été arrêté à peu près complètement au XIVe siècle par les guerres, les pestes et les famines. Toutes ces idées sont d'ailleurs développées dans l'*Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* que M. le Professeur Picavet va publier en octobre.

Professor Dr. **Jean Réville** (Paris).

Illustration de l'Histoire ecclésiastique par quelques traits de la propagation du Christianisme à Madagascar.

(Résumé).

Sous ce titre, M. Jean Réville, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Paris, a présenté quelques observations, puisées dans la récente publication de M. le missionnaire Mondain sur „Les idées religieuses des Hovas," à l'effet de montrer l'intérêt que présentent, pour l'historien ecclésiastique, les survivances du paganisme et les combinaisons des anciennes croyances ou pratiques avec la foi nouvelle des indigènes convertis par les missionnaires chrétiens. On peut ainsi étudier de nos jours des transformations religieuses analogues à celles qui ont amené les païens d'autrefois au Christianisme et éclairer celles-ci par celles-là. On peut notamment saisir parfois sur le vif la manière dont s'opère l'infiltration de la croyance ou de la pratique païenne dans le Christianisme des néophytes.

C'est ainsi que pour beaucoup de Malgaches convertis le baptême et la Sainte Cène sont de véritables „ody," analogues aux charmes et aux pratiques magiques de leur religion antérieure.

C'est ainsi que leur ritualisme païen se retrouve dans leurs conceptions chrétiennes (baptêmes à Noël; communion efficace surtout le premier dimanche du mois; attachement à la liturgie etc.). On y voit aussi à quel point l'état d'âme païen porte les hommes à prendre la religion de ceux qui sont leurs maîtres ou qui sont plus puissants qu'eux, pour la raison même que cette religion procure une puissance plus grande. De même la prétention des „églises mères," à Madagascar, à diriger les églises issues d'elles peut servir d'illustration à la manière dont se sont formés jadis les diocèses épiscopaux et la hiérarchie catholique. Enfin les églises malgaches présentent aussi de curieux exemples de prophétisme spontané, de syncrétisme, et d'évangélisation indigène rappelant des phénomènes analogues des premières églises chrétiennes.

En terminant M. Jean Réville a insisté sur la nécessité, pour les missionnaires, de s'initier à l'histoire des religions, afin de pouvoir mieux comprendre et apprécier la signification religieuse des survivances païennes chez leurs ouailles.

Cette communication sera insérée *in extenso* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, tome L.

Diskussion.

Auf eine Frage des Herrn Dr. Piepenbring, Strassburg, ob die magische Auffassung der Sakramente nicht einfach auf den Einfluss der lutherischen (norwegischen und englischen) Missionare zurückzuführen sei, antwortet der Vortragende verneinend; denn gerade jene Missionare beschwerten sich darüber und die Eingeborenen Madagaskars hätten die lutherische Lehre nie verstehen können.

Prof. Albert Réville, Paris, weist auf entsprechende Erscheinungen in China hin, so z. B. die Umwandlung einer chinesischen Himmelsgöttin in Maria.

Prof. Alphandéry, Paris, fragt, ob eine vom Vortragenden erwähnte eschatologisch-prophetische Sekte grossen Einfluss habe, und wie sich ihre Eschatologie zur christlichen verhalte. Der Vortragende ist nicht im Falle, darüber Auskunft zu geben.

Professor Dr. **G. Krüger** (Giessen).

Der antimarcionitische Charakter des altrömischen Symbols.

(Résumé.)

1. Bei der Erforschung der Entstehung des ersten kirchlichen Taufbekenntnisses hat man nicht streng geschieden zwischen dem, was wir wissen, und dem, was nur als wahrscheinlich oder mutmasslich gelten kann. Auch ist ein an sich klarer Tatbestand nicht selten durch gelehrte Hypothesen verwirrt worden. Eine Ausnahme macht die Untersuchung von A. C. MacGiffert, The Apostles' Creed, its origin, its purpose and its historical interpretation, New York 1902*).

2. Unser Wissen von der Entstehung des Taufbekenntnisses erschöpft sich in folgendem: a) Zur Zeit Cyprians und Novatians hatte die afrikanische und die römische Kirche ein auf der Taufformel aufgebautes Taufbekenntnis; b) Zeuge für das Vorhandensein und die kirchliche Geltung eines Bekenntnisses in der afrikanischen Kirche und für die Herübernahme dieses Bekenntnisses aus der römischen Kirche ist bereits Tertullian, der auch den wesentlichen Inhalt des von ihm als Glaubensregel bezeichneten Bekenntnisses wiedergibt, ohne dass es möglich wäre, auf Grund seiner Angaben den Wortlaut festzustellen; c) auch Irenäus ist, wenn schon nicht mit der gleichen Bestimmtheit, als Zeuge für ein festgeformtes Bekenntnis anzuführen, und was sich über den Inhalt aus seinen Andeutungen entnehmen lässt, stimmt mit dem, was man aus Tertullian erfährt, gut zusammen.

3. Darüber hinaus betreten wir hypothetisches Gebiet. Keine Andeutung in den Urkunden der vorirenäischen Zeit gestattet uns,

*) Meine Auffassung, die in allem Wesentlichen mit der von MacGiffert übereinstimmt, habe ich mir in stetem Gedankenaustausch mit meinem frühern Herrn Kollegen Kattenbusch, dem verdienstvollsten Forscher auf unserem Gebiet, gebildet. Er vertritt einen von der obigen Darlegung abweichenden Standpunkt.

mit wissenschaftlicher Sicherheit den Schluss zu ziehen, dass irgend eine christliche Gemeinde im Osten oder im Westen bei der Taufe ein Bekenntnis verlangte. Insbesondere ist es durch nichts begründet, ein solches Bekenntnis bereits für die Taufe Marcions vorauszusetzen oder sein Vorhandensein aus den Schriften Justins herauszulesen. Auf Grund des literarischen Befundes ist es unmöglich, mit der Entstehung des Taufbekenntnisses hinter die vorirenäische Generation zurückzugehen.

4. Dabei ist streng festzuhalten, dass es nicht gilt, das Vorhandensein und die kirchliche Geltung der im Bekenntnis zusammengefassten Glaubenssätze, auch nicht die Verwertung einzelner Sätze in formelhafter Zusammensetzung etwa zu exorzistischen Zwecken nachzuweisen, sondern dass es sich um das Bekenntnis als eine festumrissene, literarische Einheit handelt.

5. Die Annahme, dass sich das erste Bekenntnis im Wortlaut mit dem von Marcell von Ancyra überlieferten gedeckt habe, ist aus den Quellen nicht zu belegen. Vielmehr deutet der Befund bei Irenäus und Tertullian auf eine kürzere Form. Aber der Rückschluss auf wesentliche Uebereinstimmung ist berechtigt.

6. Dagegen ist angesichts der Ueberlieferung die Annahme falsch, dass das Bekenntnis den Gemeindeglauben ohne polemische Abzweckung zum Ausdruck bringe. Diese Annahme widerspricht auch der Geschichte der christlichen Bekenntnisse überhaupt. Das Bekenntnis sollte vielmehr antithetischen, näher antihäretischen Zwecken dienen, wie Tertullian (praescr. 13: regula est autem fidei, ut jam hinc quid defendamus profiteamur) bezeugt.

7. Die durch das Bekenntnis abgewiesenen Häretiker sind an sich in der ganzen Zeit vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis in die vorirenäische Generation denkbar. Aber das Schweigen aller Quellen vor Irenäus lässt nur eine Zeitlage und eine Abzweckung als möglich erscheinen: den Gegenschlag gegen Marcion.

8. Eine Untersuchung des Wortlautes des Bekenntnisses in der aus Irenäus und Tertullian zu erschliessenden Form zeigt, dass sich die Auswahl der Sätze aus dem überlieferten Glaubensbestand bei der Annahme antimarcionitischen Charakters des Bekenntnisses positiv und negativ am besten erklärt.

9. Die Zusammenstellung erfolgte in Rom, und die Männer, die sie veranstalteten, waren sich einer Neuerung nicht bewusst, da sie nur das ihnen von den Vätern überkommene apostolische Erbgut kurz und knapp im Geiste der Apostel zusammenfassten. Dennoch war ihre Tat die folgenschwerste auf dem Gebiet christlichen Glaubenslebens: denn sie zogen zwischen Rechtgläubigkeit und Irrglauben eine unübersteigliche Schranke.

Diskussion.

Prof. von Schanz, Tübingen, verteidigt die bisher geltende Ansicht über die Entstehung und den Gebrauch des Symbolums als kurzen Inbegriff des Glaubens ohne polemische Spitzen. Er bestreitet die Identifizierung von Glaubensregel und Symbolum bei Tertullian und entsprechend bei Irenäus, vermisst bei diesen antignostischen Apologeten jede Andeutung, dass erst im Kampf gegen Marcion das Symbolum verfasst worden sei, und sieht auch in den spätern polemischen Symbolen nur eine Erweiterung des ursprünglichen Glaubensbekenntnisses. Deshalb kann er die Hypothese von einem antimarcionitischen Charakter des altrömischen Symbolums nicht als eine glückliche Lösung der Frage betrachten.

Prof. Krüger: Es giebt keine Belegstelle dafür, dass bei Tertullian zwischen regula fidei und Glaubensbekenntnis zu unterscheiden sei. Solange kein Beweis geführt werden kann, dass das Symbol schon vor 150 existierte, ist es methodisch richtiger, zuerst seine Entstehung aus späterer Zeit zu erklären zu suchen.

Prof. Barth, Bern, hält dem Referenten entgegen, dass nicht erst zur Zeit Marcions, sondern schon viel früher das Bedürfnis sich geregt haben könne, gegenüber dem Heidentum und den schon im Neuen Testament signalisierten häretischen Richtungen den Inhalt des Glaubens kurz zusammenzufassen. Er kann nicht so rasch wie der Referent über die auffallenden Uebereinstimmungen eines Ignatius, Aristides und Justin in Bezug auf die Hauptpunkte des christlichen Glaubens wegkommen. Die Glaubensregel bei Irenäus und Tertullian ist nicht das Taufbekenntnis zur Zeit dieser Kirchenlehrer. sondern eine antignostische Erweiterung

derselben. Dem altrömischen Symbolum fehlen im Unterschied vom späteren „Apostolicum“ gerade die Züge, aus welchen ein Gegensatz zu Marcion herauszulesen wäre; es ist vorgnostisch und scheint schon im ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts entstanden zu sein.

Prof. Krüger: Dass Justin kein Bekenntnis erwähnt, kann man nicht aus der fides silentii erklären, da er sonst so offen von der Taufe redet. Wenn er sagt: Wir fügen noch einiges hinzu, so kann das eine erbauliche Ansprache sein. Der Gnostiker, gegen den das Symbol gerichtet ist, braucht allerdings nicht durchaus Marcion zu sein.

Prof. Wernle, Basel: Beizustimmen ist dem Referenten in den Ausführungen über das, was unsicher ist, aber seine eigenen Vermutungen haben keinen sichern Grund. Man kann keine bestimmte polemische Richtung des Symbols nachweisen; gerade das für Marcion Charakteristische fehlt. Vielleicht diente es zur Unterweisung der neu hinzutretenden Christen.

Dr. **Alfred Jeremias** (Leipzig).

Babylonisches im Neuen Testament?

(Résumé.)

Die Frage wird bejaht, aber nicht im Sinne von „Entlehnungen“, sondern im Sinne eines altorientalischen Weltbildes und Vorstellungskreises, der über die Zeit des neutestamentlichen Schrifttums hinausragt und deshalb auch den neutestamentlichen Schriftstellern Darstellungsmittel für gewisse Bilder und Formen ihres Gedankenausdrucks sein muss (stufenweise verschieden in den Evangelien, paulinischen Schriften, Apokalypse).

1. Der Kalendermythus vom Sieg des Jahrgottes über den Wasserdrachen und von der Uebernahme des Weltregiments (Schicksalstafeln) gibt Apok. 4 f. Bild und Farbe für die Glorifizierung des siegreichen, auferstandenen und erhöhten Christus. („Widder" mit 7 Hörnern und 7 Augen entsprechend dem Widderzeitalter).

2. Die Sage vom Erlöserkönig, die den Jahrmythus auf historische Verhältnisse überträgt, gibt die kosmographische Form der Darstellung ab für das Drama Apok. 12. und 19, in dem Christus als der wunderbar geborene, vom Drachen verfolgte Erlöser, den Sieg gewinnt und Hochzeit feiert. Auch Matth. 1 f. kennt den Vorstellungskreis und zeigt, wie in der geschichtlichen Erscheinung des Jesuskindes auch die Erlöserhoffnung, die der heidnische Mythus ausdrückt, Zug um Zug erfüllt ist.

3. Weitere altorientalische Momente liegen in der Vorstellung himmlischer Vorbilder für irdische Dinge und Vorgänge (himmlisches Jerusalem etc.), ferner im „Buch des Lebens", im dreigeteilten und siebengeteilten Himmel, in der Engellehre, sofern sie kosmographisch die Sterne als Engelwesen sich vorstellt u. s. w.

In der Diskussion bemerkt dazu Prof. Paul Wilh. Schmiedel, Zürich:

An sich muss die Nachweisung babylonischer Parallelen zum Neuen Testament durchaus willkommen geheissen werden. Aber für ihre Anerkennung im einzelnen ist Vorsicht geboten.

Aus der Reihe der Beweismittel für das Vorkommen solcher Parallelen im Neuen Testament müssen Talmud Sohar und die hierzu gehörige Literatur von vornherein ausscheiden, da die heute vorliegende Gestalt auch ihrer ältesten Schichten jünger ist als das Neue Testament. Ob in ihnen Babylonisches sich findet, ist eine Frage für sich.

Unter den im Neuen Testament selbst angenommenen Parallelen sind viele zugestandenermassen indirekt. Nun ist es gewiss lehrreich, wenn die alte Frage, ob der Philipperbrief deshalb unecht sei, weil er die Erwähnung des Buches des Lebens (4, 3) aus der johanneischen Apokalypse (20, 12 und 15) geschöpft habe, nicht

bloss, wie bisher schon, durch den Nachweis der Vorstellung von einem solchen Buche im Alten Testament, sondern auch durch den noch weiter zurückführenden Nachweis ihres babylonischen Ursprungs sich als gegenstandslos darstellt. Aber wenn z. B. die Zwölfzahl der Apostel auf die der Stämme des Volkes Israel und diese wieder auf die der Bilder des Tierkreises am Himmel zurückgeht, so ist das Interesse an der Identität der Zahl der Apostel mit der der Sternbilder wirklich kein sehr grosses.

Am ehesten darf man mit dem Herrn Referenten babylonische Vorstellungen in der johanneischen Apokalypse suchen. Allein schon der Empfang des Schicksalsbuchs durch das Lamm bedeutet hier (im 5. Kapitel) nicht wie dort im Mythus eine Belohnung, da das Lamm von diesem Buche für sich selbst keinen Nutzen hat, und nicht Uebernahme des Weltregiments, sondern nur den Auftrag, die Geschicke der Welt zu enthüllen. Noch weniger aber ist es angesichts der immer mehr Anerkennung gewinnenden Zerlegung der Apokalypse in einzelne, selbständig entstandene Flugblätter erlaubt, dem Lamm des 4. und 5. Kapitels, wenn die Parallele mit dem Sieger des babylonischen Mythus nicht mehr stimmen will, den Erzengel Michael aus dem zwölften und dann wieder den Messias auf weissem Rosse aus dem neunzehnten Kapitel zu substituieren. Und dass der Apokalyptiker Wert darauf gelegt habe, statt des Lammes von Jesaja 53, an das er wirklich gedacht habe, den Widder (als Glied des Tierkreises am Himmel) zu nennen, ist aus der Wahl des Wortes arníon statt amnós um so weniger ersichtlich, als dieses Wort weder (als Neutrum) nachweisbar das männliche, noch (als Deminutivum) das kraftvolle Tier bezeichnet und dem Verfasser für „Widder“ das unmissverständliche kriós zur Verfügung stand, das obendrein der technische Ausdruck für das Sternbild dieses Namens ist.

Wer, wie der Herr Referent annehmen will, dass im Matthäus-Evangelium, speziell in der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande und dem Kindermord zu Bethlehem (2, 1—18), ein babylonischer Mythus zu Grunde liege, würde doch gut tun, dem Evangelisten kein Bewusstsein hiervon zuzuschreiben. Der Schlussvers des 2. Kapitels, den der Herr Referent als Beweis angeführt

hat („er wird Nazaräer genannt werden"), will ein Zitat aus dem Alten Testament sein, beweist also, dass der Verfasser des Zitats gerade nicht ausserhalb desselben gesucht hat. Wollte man aber hierüber auch hinwegsehen, so müsste man, wenn der Inhalt des Zitats die vom Herrn Referenten statuierte babylonische Grundlage beweisen sollte, doch obendrein fordern, dass nezer in demselben Sinne (als Messias) nachgewiesen wäre, wie ein Mal im phönizischen zemach, was zugestandenermassen nicht der Fall ist, oder dass der Evangelist statt Nazoraios vielmehr Zamachaios gesagt hätte.

Der Vortragende repliziert in einem Schlusswort.

Professor Dr. **K. Lincke** (Jena).

Israel gegen Juda im Christentum.

(Résumé).

Das Verhältnis Judas zu Joseph oder Ephraim ist nach J. D. Michaelis und Ed. Reuss der Knoten der ganzen israelitischen Geschichte im letzten Jahrtausend vor Chr. Der Gegensatz der beiden ungleichen Stammgruppen von Bauern und Hirten oder Nomaden, schon in den Sagen von Mose und Korah, von Joseph und seinen Brüdern erkennbar, tritt hervor in der Geschichte des Königtums und des Prophetentums in Ephraim und Juda, in den ephraimitisch-jüdischen und den rein jüdischen Geschichts- und Prophetenbüchern. Die Gottesidee hat sich bei den Josephstämmen in Kades und in Kanaan selbständig entwickelt als reiner Monotheismus, der sich zuletzt über die Gesetzesreligion des jüdischen Priesterstaates erhebt. Seine Vertreter im A. T. sind Mose, der Richter in Kades, dann in Kanaan Elia und Elisa, Rechab und Jonadab, Hosea, Jeremia und die Söhne Jonadabs, die Essener, die Gottesfreunde und Propheten, wie sie der Verfasser der Weis-

heit Salomos nennt. Juda übernahm von Ephraim den Gottesnamen Jah und die mit Jah zusammengesetzten Eigennamen zur Zeit Ahabs und der Nimsiden. Aber die jüdische Jahwehreligion ist ein Kultus des Adon Jahweh, der die Macht im Lande hat und den Frommen ein langes Leben auf Erden gibt, aber nicht die Unsterblichkeit der Seele. Den Unsterblichkeitsglauben verwirft Jesaia Kap. 26. Dagegen sind die religiösen Ideen der samarisch-essenischen Weisheit Salomo's, dieser wahren Schicksalstragödie „Zion und Garizim“, die Vorboten des Christentums.

Von dem Gesichtspunkte des Gegensatzes der Nord- und Südstämme in Palästina stellt sich auch in dem Bilde von Jesus manches anders dar als in den Evangelien. Einen Einblick in die allgemeinen Verhältnisse gewährt schon der Zug des Judäers Ezechias gegen Galiläa, wo damals Herodes römischer Statthalter war, ein tatkräftiger junger Fürst, der die Angreifer zurückwarf und ihren Führer töten liess, vor allem aber die zu Anfang unserer Zeitrechnung, bald nach Herodes Tode in Jerusalem erschienene kleine Schrift: das Testament Moses, eine Kriegserklärung der heiligen Geschlechter, Juda und Levi, gegen die Gottlosen. Zum Vollstrecker des Vermächtnisses der Herrschaft des Stuhles Moses über die Völker machte sich der fromme Bekehrer Johannes, der mit einer Schar von Judäern in das Gebiet des Herodes Antipas, Peräa und Galiläa, eindrang. Die Friedensstörer wurden verjagt und Johannes auf Befehl des Herodes Antipas getötet. Die Pharisäer liess Antipas in seinem Lande ruhig gewähren, denn er hatte es auf das Grosskönigtum seines Vaters abgesehen. Gegen die rührigen Sendlinge des jüdischen Priesterstaates trat Jesus von Nazaret in Kapernaum auf, schlug seine Gegner in Predigt und Disputation und verkündigte, nach dem Zeugnis bei Markus und bei Marcion, der Welt zum erstenmale den gerechten, den „guten“ Gott. Jesus organisierte die religiöse Bewegung in Galiläa, er entsandte Apostel, und er schuf in den Volksliebesmahlen nach essenischem Vorbild ein neues religiöses Symbol der Glaubenseinheit, für das ihm die „Apostellehre“ dankt. Die Bewegung war universal von Anfang an, denn Jesus ist auch in Phönizien und Syrien und der Dekapolis, also auch in Damaskus gewesen, wo Saul eine Christen-

gemeinde vorfand. Auf seiner Nordreise ist Jesus mit Griechen in Berührung gekommen und hat mit ihnen gesprochen. Nach dieser Reise finden wir ihn in Caesarea Paneas, wo er seinen Getreuen als der Gesalbte erscheint, wie Joseph als der Nasir, der Fürst, unter seinen Brüdern. Der geschichtliche Anlass zu der Huldigung der Getreuen gerade in der Kaiserstadt Caesarea Paneas ist nicht überliefert. Ein geschichtlicher Vorgang aber ist die sechs Tage darauf berichtete Verklärung auf dem heiligen Berge. Darauf folgt eine zweite Rede in Kapernaum, die, ebenso wie die erste im Jahre 29, in Herrnworte aufgelöst ist, die dann vielfach in Wundererzählungen eingewebt und zu kirchlichen Lehrzwecken umgedeutet worden sind.

Es war in dieser Zeit das jüdisch-arabische Element, zu dem die Südstämme in Palästina gehörten, im Osten des römischen Reiches auf der ganzen Linie im Vordringen begriffen, so in Alexandria, in Caesarea u. s. w. In Samarien kam es im Jahre 35 in dem Dorfe Tirathana zu einem blutigen Kampfe. Es war bei Gelegenheit einer Prozession der Samariter nach dem Berge Garizim, wo nach altem Glauben die heiligen Tempelgeräte Moses verborgen lagen. Die Prozession wurde auseinander gesprengt, viele getötet und die Führer hingerichtet. Die Beschwerde der Samariter bei dem Legaten Vitellius in Caesarea Paneas hatte wenig Erfolg. Pilatus, der mit seiner Kohorte bei dem Kampfe in Tirathana zugegen gewesen war, wurde abgesetzt, blieb aber bis in das folgende Jahr 36 im Amte, ebenso der Hohepriester Kajaphas. Den vielgeprüften Landschaften Samarien und Galiläa drohte die schlimmste Geistesknechtschaft, ja der völlige Untergang eines aus sich selbst heraus zu hoher religiöser Kultur gelangten Volksstammes, wenn keine Hilfe kam.

Zum Passah des Jahres 36 zog Jesus mit seinen Getreuen hinauf nach Jerusalem. Die Tempelreinigung machte das Wort Jeremias zur Tat. Der Zutritt zum geweihten Tempelbezirke war jedem Angehörigen eines andern Stammes ausser den heiligen Geschlechtern Juda und Levi bei Todesstrafe verboten. Trotz dieses Verbotes betrat Jesus den Tempel selbst. Nach jüdischem Gesetz hatte er dadurch sein Leben verwirkt. Jesus ist nach

Jerusalem hinaufgezogen, vor den Mächtigen der Erde, vor Antipas, Kajaphas und Pilatus förmlich und feierlich zu protestieren gegen die jüdische Hierarchie, gegen die Herrschaft des Stuhles Moses und die Vergewaltigung der religiösen Gemeinden in den Städten und Dörfern Samariens und Galiläas. Hier sind die Wurzeln des Urchristentums, des idealen Gemeindechristentums. Der jüdische Priesterstaat, gewohnt zu richten und zu verdammen, er war gerichtet. Ein Menschenalter nach Jesu Tod versetzte der Kaiser Titus dem morschen Baue den letzten Stoss.

In der Diskussion fragt Pfr. Happel (Heubach), warum der Vortragende die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens so spät ansetze. Er sei vielmehr uralt und immer schwächer geworden. Der Vortragende antwortet, die Polemik der judaistischen Propheten gegen den Unsterblichkeitsglauben beweise, dass er erst damals aufgekommen sei.

Professeur Dr. **P. Alphandéry** (Paris).

Le Prophétisme dans les sectes latines du Moyen âge antérieures au Joachimisme.

(Résumé.)

Un certain nombre de sectes médiévales présentent un type *montaniste*, c'est-à-dire qu'on y peut discerner ces éléments communs : le prophétisme exercé par un ou plusieurs inspirés — l'attente du règne visible de Jésus — la constitution d'un groupe d'élus appelés à participer aux félicités millénaires — la protestation rigoriste contre le relâchement de l'Eglise existante.

L'élément apocalyptique se devine dans l'épisode du bûcheron de Bourges raconté par Grégoire de Tours (Hist. Franc. lib. X c. XXV). Ce personnage se donne comme l'incarnation de Jésus

et réunit ses sujets pour son règne millénaire. Pourtant la donnée eschatologique est ici beaucoup moins nette que dans la prédication reprochée à l'abbé espagnol Beatus de Ziebana par ses adversaires, au cours de la controverse sur l'adoptianisme (Migne, PL. T. CI. c. 1321 et suiv.). Joints à ce que nous savons déjà de Beatus et du caractère de sa piété, les faits, exacts ou controuvés, que rapporte l'irascible évêque de Tolède, sont pour notre étude d'un intérêt absolu. Parti de principes rigoristes, Beatus est amené à prophétiser — il se donne pour une incarnation du Verbe — il annonce les derniers temps, groupe des disciples, les investit d'un pouvoir mystique, se place, de ce fait, au-dessus de la hiérarchie.

Thiota, condamnée au Synode de Mayence (847) (Annales Fuldenses. Pertz MG. SS. I. 365) est une laïque qui prophétise — elle annonce la fin du monde pour une date précise — elle est punie par une cour ecclésiastique pour avoir usurpé le ministère de la prédication. Sa secte, avortée, peut à peine se rattacher au type *montaniste*, la plupart des traits n'y apparaissant pas.

Leutard est un produit de l'illuminisme morbide de la fin du Xme siècle. Dans le brusque succès de cet inspiré, il faut peut-être moins voir un soulèvement religieux qu'une émeute de misère. C'est surtout le dernier mouvement hétérodoxe autochtone avant l'invasion cathare (Glaber. l. II. c. XI).

Les Cathares, bien que se considérant comme les réceptacles de l'Esprit, ne semblent pas avoir prophétisé, à l'exception peut-être des hérétiques du groupe de Dormans (Guibert de Nogent. *De vita sua* l. III. c. XVII) chez lesquels on peut même observer un phénomène (d'ailleurs fort rare dans l'histoire des sectes médiévales) de glossolalie assez caractérisée.

La secte tanchelmiste présente la plupart des caractères *montanistes* et, de plus, un caractère social intéressant à noter, car il n'est peut-être qu'une forme extrême de l'autonomie religieuse de la *commune* au XIIme siècle. Tanchelm est le premier magistrat municipal d'une commune théocratique. Ses disciples forment une gilde sacrée. Lui, gouverne d'après son inspiration : il se peut qu'il se soit représenté comme le Paraclet incarné pour régner sur les hommes durant le troisième âge du monde.

Un moine cistercien, du nom de Rodolphe, entreprit, de sa propre autorité, de prêcher, vers 1145—46, une croisade dans les pays rhénans. Il dut à ses prophéties, énoncées en langue romane devant un auditoire allemand, un très grand prestige mystique. Les prélats des diocèses touchés par sa prédication durent réclamer l'intervention de S. Bernard qui parvint à faire rentrer dans l'ordre les foules soulevées et le prophète, leur chef. Le principal grief de S. Bernard contre le moine prophète fut de s'être arrogé le droit de prêcher au mépris de toute discipline ecclésiastique.

L'amauricianisme nous fournit la forme la plus complète et la plus précise du prophétisme dans les sectes avant le mouvement joachimiste. La fonction des prophètes dans la secte amauricienne présente de nombreux rapports avec celle qu'exerçaient les fidèles qui, dans les primitives communautés chrétiennes, avaient reçu le charisme prophétique. Mais le thème de leurs prophéties se réduit à une annonce du troisième âge, dont la conception est chez eux sensiblement plus simple que dans l'exégèse joachimiste.

L'élément eschatologique dans la secte ortliebienne semble avoir été des plus pauvres, bien que le fondement mystique de leur doctrine présente de grandes analogies avec celui de l'amauricianisme. En réalité, les ortliebiens se sont crus des Christs et non des prophètes.

Si, des gloses ou des définitions dogmatiques des docteurs du Moyen âge, on cherche à retirer les éléments d'un criterium pour l'orthodoxie du prophétisme, on arrivera, pensons-nous, à ce petit nombre de conclusions : Le prophète, c'est celui qui a reçu du ciel la *gratia* ou plutôt la *licentia interpretandi* (Abélard), comme le docteur a reçu de ses maîtres la *licentia docendi*. Même, le prophète et le docteur arriveront à se confondre en une même définition orthodoxe : tous deux obtiendront le *donum intelligentiæ*, et c'est ce don qui constitue pour S[t] Thomas les titres à l'orthodoxie que possède le prophète Joachim. Par contre, le faux prophète, c'est celui qui n'a aucune de ces *licences*, qui enseigne sans savoir, qui prêche sans permission : c'est l'usurpateur, le loup „sub pellibus agni". Le faux prophète, c'est qu'il s'appuie ou non sur la révélation individuelle pour donner de l'autorité à ses innovations dogmatiques,

le faux docteur, l'hérétique. Mais nous avons vu, dans les exemples qui nous ont été fournis par le groupe de sectes à éléments prophétiques que nous avons réuni, que le prophétisme se trouvait parfois isolé, qu'il constituait toute la prédication d'un inspiré, sans se trouver mêlé à aucune hérésie dogmatique. Ainsi, dans le cas de la prophétesse Thiota, du prophète Rodolphe, qui sont des prophètes et seulement des prophètes. Alors, le principe qui concerne les faux prophètes hérétiques se réduit singulièrement dans son application. Nous ne nous trouvons plus en présence d'une question de dogme, mais de simple discipline. Le prophète est seulement un laïque ou un clerc poursuivi pour contravention. Thiota est condamnée à la flagellation comme coupable d'avoir usurpé „*irrationabiliter*" le ministère de la prédication. Rodolphe de même: „Cet homme, dit S. Bernard, n'a reçu de mission ni de Dieu ni des hommes, ni par l'homme. S'il prétend avoir le droit de prêcher, par cela seul qu'il est moine ou ermite, qu'il sache que l'office d'un moine n'est pas d'enseigner, mais de pleurer." D'autres exemples plus éclatants viennent corroborer ceux, assez obscurs, que nous fournissent Thiota et Rodolphe. Au début du XIIme siècle, Norbert est l'objet, à Fritzlar, d'une réprimande pour avoir usurpé le ministère de la prédication; plus tard, Joachim de Flore, au retour de son pèlerinage en Orient et encore laïque, s'arrête après avoir prêché quelque temps et rentre au couvent afin de ne pas enfreindre les règlements disciplinaires sur la prédication. De même, Alexandre IV recommanda aux premiers Vaudois de s'en remettre du soin de leur propagande à leur évêque et de ne pas porter eux-mêmes la parole de pénitence aux fidèles. Et l'ouvrage de Bernard de Pontcaude *(Adversus Waldenses)* en fait foi: La controverse catholique a souvent, dans la lutte dogmatique contre les Vaudois, fait porter son effort sur ce point exact de leur doctrine: l'autorisation de prêcher donnée à tout fidèle.

Nous n'avons point à entreprendre ici un historique du monopole de la prédication, mais disons, en terminant, que l'Eglise et le prophétisme se trouvaient en opposition formelle à cause surtout de leur profonde différence dans leurs rapports avec la société tout entière. Le dogme ne descendait jusqu'à la foule laïque — lorsqu'il

y descendait — que suivant la hiérarchie. Le prophétisme est illégal, il est subversif, parce qu'il est direct. Aussi l'Eglise aura-t-elle une tendance marquée, au Moyen âge, à reconnaître des *faux prophètes* dans la plupart de ses adversaires, chez ceux surtout qui ont voulu s'adresser directement à la foi collective, en employant ou en négligeant les moyens plus ou moins factices de la prédication eschatologique.

Diskussion:

Prof. Albert Réville, Paris, dankt dem Referenten für die gründliche Erforschung eines Gebietes, das den meisten terra incognita sei.

M. François Picavet, pressé par le temps, ne peut ajouter qu'un mot:

Il faut tenir compte, déjà pour le développement de l'hérésie adoptianiste, au temps de Charlemagne, de l'influence arabe. A plus forte raison, faut-il en tenir compte pour celle d'Amaury de Rennes et de David de Dinant. A la fin du XIIme siècle, les traductions faites en Espagne par ordre de l'archevêque Raymond, se sont répandues en France. Par elles l'influence des néoplatoniciens s'est exercée sur les hérétiques aussi bien que sur les orthodoxes, comme en témoignent les condamnations de 1210 et des années suivantes.

Prof. Krüger, Giessen: Es sind doch nicht alle der genannten Sekten prophetisch; es ist zwischen prophetischen und ekstatischen, schwärmerischen Sekten zu scheiden; die Katharer z. B. sind den letzteren beizuzählen.

J. Halévy (Paris).

Trois logia de Jésus à sources inconnues.

(Résumé).

En publiant dernièrement mes *Etudes évangéliques*, j'avais l'intention d'y joindre quelques observations sur une série de sentences et de déclarations familières à Jésus. Diverses circonstances m'ont empêché de réaliser ce vœu. Je profite donc de l'occasion que me fournit la réunion du Congrès de l'histoire des religions pour lui communiquer la substance de mes remarques sur trois logia de Jésus qui ne me paraissent pas avoir reçu une explication satisfaisante. Laissant la théologie de côté, mes recherches ne connaissent que le point de vue littéraire et historique. Sous cet aspect l'intelligence exacte de sentences caractéristiques d'une époque aussi importante que celle qui a donné naissance au christianisme est le moyen le plus sûr de faire comprendre le rapport qui, malgré la lutte acharnée des tendances contraires, rallie le présent au passé et comble l'hiatus apparent qui donne l'illusion d'un saut capricieux de l'histoire.

Matthieu 5, 43—44.

„Vous avez appris qu'il a été dit: Vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi. Mais moi je vous dis: Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient."

Ce logion clot la série des antithèses destinées à montrer l'insuffisance de la morale de l'Ancienne Loi et la supériorité de la morale prêchée par Jésus. La Loi défend le meurtre et l'adultère, Jésus condamne la colère et le désir (21—22; 27—28). La Loi permet le divorce; Jésus le défend (31—32). La Loi permet de faire serment en certaines circonstances; Jésus défend absolument le serment (33—34). La Loi dit: Œil pour œil, dent pour dent; Jésus ordonne de ne pas résister au mal. Le logion qui nous occupe s'y rattache étroitement en ajoutant ce principe que les

acteurs du mal dont on souffre et que l'Ancienne Loi ordonnait de haïr, doivent être aimés; qu'on doit leur faire du bien et prier pour eux, malgré les injures et les persécutions dont on est victime de leur part.

Tous les commandements cités comme ayant été dits aux anciens se trouvent notoirement dans le Pentateuque. La première partie de notre logion, savoir l'ordre d'aimer le prochain y figure également (Lévitique 19, 18) et passe souvent par la Bouche de Jésus. Mais, on a beau chercher, l'ordre de haïr son ennemi y fait entièrement défaut. L'affirmation de Jésus est pourtant formelle et elle a été prononcée devant une nombreuse assemblée composée de toutes les classes du peuple, sans qu'il y eût la moindre protestation de leur côté; comment expliquer ce silence qui ressemble trop à un aveu? A ma connaissance au moins, les commentateurs se sont contentés jusqu'à présent soit de comparer Exode 23, 31 où on lit: „Je serai l'ennemi de tes ennemis et j'opprimerai ceux qui veulent t'opprimer," soit de supposer que l'ordre de haïr l'ennemi se trouve quelque part dans la littérature talmudique. L'une et l'autre de ces solutions manquent de tout fondement: Dans le passage de l'Exode, c'est le dieu justicier qui parle et ne s'applique pas à l'homme; quant au Talmud, non seulement il l'ignore, mais il n'était pas encore né au temps où Jésus prononça le sermon sur la montagne.

Il me semble cependant que la solution est beaucoup plus proche qu'on ne le pensait. Il s'agit simplement de la loi inexorable édictée contre la tribu d'Amalec dont la destruction est deux fois ordonnée et avec une singulière insistance dans le Pentateuque (Exode 17, 14—16 et Deutéronome 25, 17—19). Amalec s'est rendu coupable en attaquant les Israélites fatigués et impuissants dans leur marche vers le Sinaï; crime inexcusable dans les coutumes bédouines. Pour une cause de lèse-hospitalité combinée avec l'emploi de la magie pour maudire Israël, les peuplades d'Ammon et de Moab ont perdu le droit d'être reçues au sein du yahwéisme et une loi spéciale ordonne de ne jamais avoir avec elles des rapports amicaux (Deutéronome 23, 4—7). Jésus y fait allusion en généralisant ces cas exceptionnels pour en faire un

principe fondamental de l'Ancienne Loi. C'est la méthode ordinaire des réformateurs d'insister précisément sur les déviations similaires pour s'en faire une arme contre la religion dominante. Pour Jésus il y avait une raison de plus de trouver le reproche fondé. Le sermon sur la montagne fait table rase de toute idée de nationalité et de patrie, voire même celle de la famille. La collectivité ayant perdu ses droits coutumiers qu'on appelle intérêts supérieurs dans l'ordre social, aucune velléité de revanche ne saurait alléguer une exception au principe de l'amour du semblable. Là-dessus l'Ancienne Loi a montré une faiblesse regrettable, la Nouvelle Loi seule mène à la perfection.

Matthieu, 5, 44—48.

L'antithèse à l'Ancienne Loi constitue la partie la plus importante de la morale de Jésus, tandis que la première partie ne contenait que l'affirmation d'un fait. La raison psychologique de l'attitude incisive prise par le prédicateur a été expliquée ci-dessus. Il faut maintenant retrouver la source cachée à laquelle le jeune moraliste a puisé le nouveau principe atteignant une hauteur morale presque surhumaine. Le droit de chercher une source ancienne, nous est donné par l'analogie des logia du même genre qui précèdent et dont la totalité remonte à des commandements formels ou à des conseils des auteurs sapientiaux. Pour atteindre plus facilement ce but, il est nécessaire de citer textuellement le passage entier y compris le verset 44 qu'on a déjà lu plus haut:

44. „Mais moi je vous dis: Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient.

45. Afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes.

46. Car si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous? Les publicains ne le font-ils pas aussi?

47. Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous en cela plus que les autres? Les païens ne le font-ils pas aussi?

48. Soyez donc, vous autres, parfaits comme votre Père céleste est parfait."

Il est aisé de voir que l'argumentation du verset 45 a pour base diverses données de l'Ancien Testament: La destination du soleil consiste à éclairer la terre sans égard aux mérites des êtres qui la peuplent (Genèse 1, 15). La pluie tombe partout pour apporter la fertilité (Psaume 104, 13—14). Le côté utilitaire de la morale qui est le trait essentiel de la *sagesse* biblique est maintenu au verset 46. Un intérêt particulier a pour nous la comparaison avec les païens au verset 47. Ils y sont introduits dans l'intention visible de les faire participer à l'effet de l'amour à l'égard des ennemis. Le verset 48, enfin, résume cet amour transcendant sous la rubrique de perfection.

Dans tout cela on reste fermement attaché au terrain biblique. Faut-il sortir de ces limites pour chercher l'origine de l'ordre d'aimer les ennemis soit dans une source étrangère, soit dans une inspiration spontanée du prédicateur? Ce serait faire trop dévier la marche si régulière de la pensée de Jésus. L'une et l'autre de ces deux hypothèses se heurtent à des difficultés énormes à cause de leur caractère exceptionnel. Il sera plus sage de rester dans la position naturelle et après quelques réflexions on trouve le mot de l'énigme dans Esaïe 66, 5. Le texte hébreu est ainsi conçu:

שמעו דבר יהוה החרדים אל דברו אֱמְרוּ אחיכם שנאיכם מנדיכם
למען שמי יכבד יהוה ונראה בשמחתכם והם יבשו

Traduction littérale:

„Ecoutez la parole de Yahwé, vous qui tremblez à (écoutez religieusement) ma parole: Ont dit vos frères, vos ennemis, vos persécuteurs, à cause de mon nom, Yahwé sera honoré, et nous verrons votre joie, et eux auront honte.“

La situation est la suivante: Le parti du prophète subit des persécutions de la part de leurs compatriotes qui lui font sentir leur haine à cause de lui, mais sous prétexte de venger l'honneur de Yahwé. Le prophète les console en disant: Ne désespérez pas, nous verrons encore le moment où vous serez dans la joie, pendant qu'eux seront couverts d'opprobre.

Envisagée sous cette forme, la phrase se reconnaît aussitôt comme le modèle du logion suivant du sermon sur la montagne (Matthieu 5, 11—12):

„Vous êtes heureux lorsque les hommes vous chargeront de malédictions et qu'ils vous persécuteront, et qu'ils diront faussement tout le mal contre vous à cause de moi.

Réjouissez-vous alors, et tressaillez de joie; parce qu'une grande récompense vous est réservée dans les cieux : Car c'est ainsi qu'ils ont persécuté les prophètes qui ont été avant vous."

Inutile d'insister; l'accord est aussi parfait que peut l'être un verset biblique avec l'amplification d'un prédicateur qui le prend pour thème d'une période de son discours. Intentionnellement le suffixe de למען שמי „à cause de moi" est rapporté à l'orateur même ; la joie des fidèles reçoit une couleur transcendante, céleste : seulement la confusion des ennemis a été abandonnée, par la bonne raison qu'elle ne convient point dans un cadre qui commande de les aimer et de leur faire du bien.

Mais ce même verset d'Esaïe 66 nous réserve un fait encore plus intéressant quand on compare la version grecque.

Les Septante suivent une voie bien différente :

Ἀκούσατε τὸ ῥῆμα τοῦ κυρίου, οἱ τρέμοντες τὸν λόγον αὐτοῦ· εἴπατε, ἀδελφοὶ ἡμῶν, τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, καὶ βδελυσσομένοις, ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ καὶ ὀφθῇ ἐν τῇ εὐφροσύνῃ αὐτῶν (F ὑμῶν). κἀκεῖνοι αἰσχυνθήσονται.

Cette version repose sur la leçon que voici :

שמעו דבר יהוה החרדים אל דברו אִמְרוּ אַחֵינוּ שֹׂנְאֵיכֶם מְנַדֵּיכֶם
לְמַעַן יִכְבַּד שֵׁם יהוה וְנִרְאָה בשמחתכם והם יבשו

„Ecoutez la parole de Yahwé, vous qui craignez sa parole : Dites „nos frères" à vos ennemis et à ceux qui vous persécutent, afin que le nom du Seigneur soit glorifié et qu'il apparaisse dans votre (d'après *F*) joie; quant à eux, ils seront couverts de honte."

Précédemment nous avons montré comment l'individualisme rigoureux du prédicateur galiléen l'avait amené à étendre l'amour du prochain à tous les exclus de l'Ancienne Loi mettant en ligne de compte l'intérêt national et politique. Mais de l'amour du prochain à l'amour de l'ennemi, il y a encore une étape difficile à franchir et il nous a été impossible d'indiquer à l'aide de quel guide l'orientation juste a été réalisée, car ainsi que nous le disions

ci-dessus, l'histoire de l'esprit humain ne se fait pas par des apparitions soudaines. Maintenant ce guide se manifeste à nous dans la phrase impérative: „Dites „nos frères" à vos ennemis et à ceux qui vous persécutent!" Le prophète veut donc que les victimes appellent frères et traitent comme tels leurs ennemis et leurs persécuteurs; n'est-ce pas l'essence du logion 5, 44: „Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent et qui vous calomnient"? L'affirmative se montre d'autant plus certaine que le complément motivant „afin que le nom du Seigneur soit glorifié" a été à son tour utilisé pour la construction du verset 5, 16: „Que votre lumière luise devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres, et *qu'ils glorifient votre Père qui est dans les cieux.*"

Nous nous bornons pour le moment à constater des faits, l'induction à en tirer sera relevée à la fin.

Matthieu 12, 39.

Les scribes et les pharisiens dirent à Jésus: „Maître, nous voudrions voir de toi un prodige." Jésus répondit:

„*Cette race méchante et adultère* (*Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς*, Generatio mala et adultera) demande un prodige et on ne lui en donnera point d'autre que celui du prophète Jonas."

Il y a de nombreux passages bibliques dans lesquels la génération contemporaine est durement traitée, toutefois dans aucun d'eux on ne rencontre une formule ainsi bâtie. La plus proche est la qualification זרע מנאף ותזנה (Esaïe 57, 3) = *σπέρμα μοιχῶν καὶ πόρνης* = semen adulteri et fornicariæ, mais l'adjectif „méchant" n'en fait pas partie.

Cette apostrophe se présente donc sous une forme isolée, mais éclairée par les exemples étudiés ci-dessus, on peut déjà présumer que ce n'est qu'en apparence. Depuis longtemps j'ai acquis la conviction qu'elle a pour type la qualification de l'épouse infidèle (symbole d'Israël) que Yahwé commande au prophète Osée (son représentant) d'aimer à nouveau. A ce propos il faut également prendre en considération la divergence des leçons qui nous sont parvenues de Palestine et d'Alexandrie.

Le texte hébreu offre la ponctuation massorétique que voici (Osée 3, 1):

עוד לֵךְ אהב אשה אֲהֻבַת רֵעַ ומנאפת כאהבת יהוה את בני ישראל והם פנים אל אלהים אחרים

„Encore va, aime la femme aimée de l'ami (= époux) et (néanmoins) adultère; tel est l'amour de Yahwé pour les enfants d'Israël bien qu'eux se tournent vers d'autres dieux."

Le parallélisme de l'idée est complet: Osée doit aimer ouvertement son épouse adultère qu'il n'a d'ailleurs jamais cessé d'affectionner, de même que Yahwé aime toujours les enfants d'Israël malgré leur idolâtrie.

De cette façon, la femme n'est l'objet que d'un seul attribut flétrissant, celui de „adultère," tandis que le premier אֲהֻבַת רֵעַ „aimée de l'époux" est plutôt à son avantage.

Il n'en est pas ainsi d'après la version des Septante:

Ἔτι πορεύθητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα ἀγαπῶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίν, καθὼς ἀγαπᾷ ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ, καὶ αὐτοὶ ἀποβλέπουσιν ἐπὶ θεοὺς ἀλλοτρίους.

„Encore va et aime une femme aimant le mal et adultère, comme Dieu aime les enfants d'Israël, et eux se tournent vers d'autres dieux."

La raison de la différence est claire; les Alexandrins ont lu:

אִשָּׁה אֹהֶבֶת רָע וּמְנָאָפֶת

„Femme aimant le mal et adultère."

L'infidèle reçoit une double flétrissure: elle est à la fois méchante et adultère!

C'est là précisément l'apostrophe de Jésus avec la transformation inévitable de *γυναῖκα* en *γενεά:*

Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς!
Race méchante et adultère!

La réminiscence est aussi exacte que possible.

Résultat:

1° Les logia de Jésus découlent uniquement de l'Ancien Testament.

2° L'affirmation que l'Ancienne Loi ordonne la haine contre l'ennemi est due à la généralisation de lois exceptionnelles de caractère politique.

3° La tournure des logia est déterminée tantôt par la leçon du texte massorétique, tantôt par la version des Septante, tantôt par la combinaison des deux.

4° Si les logia sont authentiques, il serait indispensable de conclure que Jésus savait le grec et faisait usage de la version alexandrine pour la composition de ses sentences morales et homilétiques.

Professor Dr. **Allan Menzies** (St. Andrews).

What is new in Christianity?

(Résumé).

The study of Christianity in the light of the general history of religion has lately brought into prominence many of the debts of Christianity to other religions which preceded it or existed beside it; and the impression may have been produced that it contains little that is original.

It rests with the history of religion to deal with this impression, by pointing out that

1. Other religions are also syncretistic. A religion borrows because it has in it vitality and sympathy with its neighbours.

2. To find what is new in Christianity we must look at its origins. The new element in it as in other personally founded religions, the person of its founder. The definition of the essence of Christianity depends largely on the study of the Gospels. Cf. the recent works of Harnack and Loisy.

Concluding remarks.

Professor Dr. **P. Wernle** (Basel).

Die drei Stufen der urchristlichen Apologetik in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.

Wenn wir die urchristlichen Schriften auf die Frage prüfen: Wie wird in ihnen der Wahrheitsbeweis des Christentums geführt? so stossen wir auf drei wesentlich verschiedene Antworten. Die erste lautet: Jesus und die Apostel haben Wunder getan und Wunder erlebt. Die zweite: Jeder Christ ist ein Wunder, das sich als etwas völlig Neues, Uebernatürliches aus der verdorbenen Gott fremden Welt heraushebt. Die dritte: Der Stifter des Christentums hat alle göttlichen Wahrheitserkenntnisse, die vor ihm in der Welt vorhanden waren, zusammengefasst und vollendet.

Das Erste nenne ich die volkstümliche Apologetik. Sie ist die älteste, die Grundlage aller anderen, die fast in jeder christlichen Schrift erkennbar und bis auf die Gegenwart populär geblieben ist. Sie geht von der breiten Basis des antiken religiösen Vorstellens aus, das im Wunder, im Ausserordentlichen, Geheimnisvollen das sicherste Merkmal der Gottheit erkennt. Nach der synoptischen Ueberlieferung hat Jesus dieses Beweisverfahren gelegentlich geübt, wenn er das Reich Gottes im Austreiben der Dämonen anbrechen sieht, den zweifelnden Täufer auf seine Wunder verweist und die Vollmacht der Sündenvergebung mit dem Wunder rechtfertigt. Vor allem aber haben die ältesten Jünger und Evangelisten mit diesem Wunderbeweis Jesu Messianität bewiesen nach dem Muster Joh. 7, 31: Wenn der Messias kommt, wird er mehr Wunder tun, als dieser getan hat? Unser ganzes Evangelienbild von den ältesten greifbaren Quellen bis herab zu Johannes ist durch diesen Wunderbeweis gestaltet, bei Johannes sogar mit besonderer Kräftigkeit: um der ἔργα willen soll selbst der Widerstrebende an Jesus glauben. Auch der Weissagungsbeweis ist bloss eine besondere Art des Wunderbeweises: nur ein Gott ist imstande, die Zukunft so vorauszusagen und

Vorausgesagtes so zu realisieren, wie es bis aufs allerkleinste an Jesus geschah. Indes ist der Wunderbeweis niemals auf das Leben Jesu beschränkt gewesen; die Apostel tun und erleben mehr Wunder als Jesus selbst, sie haben im Wunder das Zeichen ihrer göttlichen Sendung, wie Paulus selbst seinen Gegnern gegenüber erklären muss. Freilich nicht so, als ob mit diesen Wundern der Apostel das Christentum stehen und fallen würde, aber es gehört zu den Ruhmeszeichen seiner Bekenner, dass das Wunder nicht mit dem Tod des Messias versiegt ist, sondern der Mission auf allen ihren Wegen folgt. Und zum direkten Wahrheitsbeweis gestaltet sich das Wunder des apostolischen Zeitalters durch den Umstand, dass es im Namen Jesu geschieht, somit für die göttliche Kraft dieser Person und ihrer Sache Zeugnis ablegt.

Das massenhafte Auftreten des Wunders in der urchristlichen Literatur zeigt uns, wie zugkräftig dieser Beweis von den Verfassern dieser Schriften gehalten wurde, wie gross die Empfänglichkeit der damaligen Menschen für das Wunder gewesen ist. Spuren eines Widerspruchs gegen dieses Beweisverfahren sind verhältnismässig selten, und wo sie sich finden, haben sie mit moderner Wunderkritik nichts zu tun. Wir wissen, dass das Auferstehungswunder Jesu, das Wunder seiner übernatürlichen Geburt früh energischen Widerspruch gefunden haben, der sich in hässlichen Travestierungen dieser Berichte äusserte. Auch die Wunderapologetik der synoptischen Tradition scheint ihren Zweck nicht überall erreicht zu haben; ohne dies versteht man kaum ihre Ergänzung durch die Riesenwunder des vierten Evangeliums und anderseits das Bestreben des Evangelisten Markus, die Wunder Jesu als heimlich, gar nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, darzustellen. An der allgemeinen Gültigkeit des Wunderbeweises tragen diese vereinzelten Abzüge nichts ab. Dagegen erwuchsen dieser Apologetik Gefahren aus dem eigenen Vorstellungskreis, der ihr zu Grunde liegt. Einmal war das Wundertun doch nicht ein Privileg der Christen, gab es doch neben den christlichen Wundertätern auch jüdische, samaritanische, heidnische Exorzisten und Thaumaturgen genug. Sodann war das Wunder der Christen verschiedener Deutung fähig: es konnte von den Gegnern als dä-

monisch ausgelegt werden, gerade unter Voraussetzung seiner Tatsächlichkeit. Und es waren nicht bloss die Gegner, welche sich die Wunder Jesu und seiner Jünger durch ein Bündnis mit Beelzebub erklärten, sondern die Christen selber waren überzeugt, dass das dämonische Wunder demnächst in den Taten des Antichrists oder der Pseudomessiasse hervorbreche, und warnten deshalb vor falscher Wundersucht. Endlich erwuchs eine ganz eigene Schwierigkeit dieser Apologetik aus dem Umstand, dass der wundertätige Name Jesus früh von solchen gebraucht wurde, die sich gar nicht zur christlichen Gemeinde zählten, zuweilen mit gutem, zuweilen mit sehr bösem Erfolg. Für uns sind heute diese Schwierigkeiten des Wunderbeweises mindestens so lehrreich, wie die Kraft, die man ihm trotzdem zutraute, und die er auch besass. Denn aus alledem geht die allerengste Verflochtenheit des Urchristentums in das antike Religionswesen hervor, das überall dieselben Vorstellungen und deshalb dieselben Methoden der Apologetik erzeugt hat. Und es muss von vornherein als ein höchst unsicheres Unternehmen erscheinen, den Vorzug des Christentums vor allen andern Religionen mit Elementen zu beweisen, deren jede lebendige Religion des Altertums sich gerühmt hat.

Es ist nun denkwürdig, wie die Apologetik des Paulus von diesem Wunderbeweis ausgeht, um ihn zu einem genialen apologetischen System umzugestalten. Er ist ja im Gebiet des Wunderbaren nicht weniger heimisch als irgend ein Christ vor ihm, aber an alles und so auch an dies, bringt er seine grosse Art zu vereinfachen und zu verinnerlichen heran. Kein Zweifel, dass er bei dem Beweis des Geistes und der Kraft, d. h. dem Wunderbeweis, auch an jene einzelnen wunderbaren Erlebnisse gedacht hat, die sich infolge seiner Missionspredigt in Korinth eingestellt haben: Heilungen, Kraftwirkungen, Glossolalie, Prophetie. Die Hauptsache sind sie für ihn nicht gewesen, sondern das Gesamtwunder, das der Christ bei seiner Bekehrung an seiner ganzen Existenz erlebt und bleibend behält als die Kraft eines neuen Lebens. Infolge seines eigenen Werdeganges war er wie kein anderer befähigt, das Christentum als etwas Neues, allem Früheren Gegensätzliches zu verstehen, eine Neuschöpfung, die das Christentum aus der

ganzen Religionsgeschichte heraushebt, und eben deshalb das Wunder schlechthin. In drei einfachen wuchtigen Thesen stellt sich deshalb diese neue Apologetik dar: These 1, der Pessimismus: Das Wort vom Fall der ganzen Menschheit in Sünde und Tod, von der gänzlichen Ohnmacht des Menschen im Sittlichen wie Intellektuellen, vom Zorn Gottes, der diese Menschheit in immer grössere Verderbnis und Verzweiflung treibt. These 2, das einmalige Erlösungswunder des Gottessohnes: wie in diese verlorene, gefallene Welt der Gottessohn vom Himmel herabsteigt, um stellvertretend unsere Sterblichkeit und unsern Tod zur Sühne auf sich zu nehmen, aber sofort in der Auferstehung die Erlösungswelt zu eröffnen, also an Stelle aller einzelnen Wundergeschichten das Gesamtwunder einer himmlischen Person und ihres Werkes. These 3: das immer neue Bekehrungswunder der Gläubigen, in deren Herzen auf wunderbare Weise der Glaube erzeugt wird, um sofort ein neues, vom Geist gewirktes Leben zu entfalten, ein Leben, das im Physischen und Sittlichen, Intellektuellen und Religiösen, durch seine Reinheit und unerhörte Kräftigkeit das Siegel göttlicher Entstehung, das Wunder, an sich trägt. So jemand in Christus Jesus ist, der ist eine neue Kreatur, d. h. ein Wunder, und zwar ein Wunder in seinem Lebensgehalt wie in der Form, die ihm diesen Lebensgehalt vermittelt. Hier ist nun deutlich, wie der Wunderbeweis der urchristlichen Gemeinde von Paulus übernommen und doch überraschend neu und genial gewendet worden ist. In der enthusiastischen Kraft seiner Liebe, seiner Freude, Reinheit, Geduld, seines Gottesglücks, hat jeder Christ die Probe in sich, dass Gott ihn aus dem Satansreich in das Gottesreich versetzt hat, ein Beweisverfahren, das imstande ist, über das allmähliche Verschwinden der physischen Kraftwirkungen hinaus Zuversicht und Trost zu geben.

Kind der Antike und speziell des wenn auch gesichteten und systematisierten volkstümlichen Vorstellungskreises, hatte es diese paulinische Apologetik wenig oder nicht mit dem modernen Bedenken zu tun, ob denn alle diese Stimmungen und Erlebnisse wirklich dermassen jedes Verständnisses aus dem natürlichen Zusammenhang heraus spotten, dass sie nur als Wunder begriffen werden können. Dafür sind ihr aus der Macht widersprechender

Tatsachen bedeutende Schwierigkeiten erwachsen. Die grandiose These: Jeder Christ ein Wunder und damit sich selbst Beweis, — ist ein Bekenntnis, das selber von Enthusiasmus getragen ist und schon zur Zeit des Paulus die Wirklichkeit weit überflog. Oder ist wirklich die Gesamtheit der Christusgläubigen von Korinth eine Gesamtheit solcher Geistesmenschen im Sinne des Paulus gewesen? Es ist bezeichnend für die nüchterne Wahrhaftigkeit des Apostels wie für die Festigkeit seines Glaubens, dass er das eine Mal denselben Korinthern das Attribut der Geistesmenschen abspricht, die er ein anderes Mal dazu auffordert, an sich selber die Probe zu machen, dass Christus Jesus in ihnen lebe. Dass er selber an den hier vorliegenden Problemen gearbeitet hat, ist ebenso deutlich, wie dass er nicht bloss eine Antwort gab auf diese Frage. Einerseits sieht er in den Schatten und Unvollkommenheiten des Christenstandes die Nachwirkungen des alten Menschen und der angeborenen fleischlichen Natur, die für den Christen der stärkste Ansporn sind, in strenger Selbstzucht und sittlicher Arbeit dem Ideal nachzujagen und mit ganzer Glut die Erlösungsstunde zu ersehnen, wo erst das Vollkommene, das ganze Wunder sein wird, das sich auf Augenblicke jetzt schon in beglückenden Zeugnissen des Geistes seinem Herzen bekundet. Andererseits hält er sich bei allen Schwankungen und Depressionen des subjektiven Bewusstseins umso fester an den objektiven Trost, den der Sühntod und das Auferstehungswunder des Gottessohnes ein für allemal in sich enthalten, in diesen beiden Antworten die zwei grossen Zweige der paulinischen Theologie, die augustinische und lutherische Richtung gleichmässig in sich vereinigend. Auf alle Fälle ist es eine Apologetik, die in sich selbst die gewaltigsten Probleme trägt, deren Gewicht sich verschärfen muss, je mehr der Enthusiasmus, das grosse Erleben zurücktritt und infolgedessen Christen und Nichtchristen, Reich der Gnade und Reich der Sünde sich näher rücken, bis zuletzt kein Mensch mehr die Grenzlinie ziehen kann.

Die grosse religionsgeschichtliche Bedeutung der paulinischen Apologetik liegt darin, dass durch sie das Christentum weit weg von allen andern Religionen gerückt wurde, dass es als Religion

schlechthin auftrat, die alle andern Religionsformen als blosse Versuche und Irrungen, die kaum ein Anrecht auf den Namen Religion besitzen, von sich abstiess, wenn auch der Gedanke einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts ihnen einen höchst untergeordneten Wert zuerkennt. Es ist durchaus Kampfesapologetik, die darauf ausgeht, nicht das Verwandte, sondern das Gegensätzliche überall hervorzusuchen, um so die Eigenart siegreich durchzusetzen. Indessen musste gerade die Fortsetzung desselben Kampfes dazu führen, dass sich den christlichen Missionaren und Apologeten der Gedanke einer wertvollen Bundesgenossenschaft auf gegnerischer Seite in dem dort vorhandenen Wahrheitsbesitz aufdrängen musste, auf die gestützt, man umso kräftiger das Falsche der feindlichen Position bekämpfen konnte. Es sind die der griechischen Popularphilosophie entnommenen Begriffe des Logos und des Naturgesetzes, mit denen die dritte, letzte Form der urchristlichen Apologetik einsetzt. Hier wird nun nicht einfach das Verkehrte, Sündige, sondern mit Vorliebe das trotz aller Verderbnis Normale und Gesundgebliebene der menschlichen Natur mit Freuden aufgegriffen, als dessen Zusammenziehung und Vollendung das Christentum erscheint: der Logos in jedem Menschen und in der grossen Welt derselbe Logos, zu dem die Christen sich bekennen. Sofort aber wird der Vorzug des Christentums durch die Idee der Inkarnation des Logos festgehalten, wodurch nicht nur gegenüber aller Unvollkommenheit die Totalität, sondern besonders gegenüber allem Tasten und Suchen die volle Offenbarungsgewissheit dieser Wahrheit ausgesprochen wird.

Das Johannesevangelium, mit dem diese Apologetik klar und bewusst in der christlichen Literatur auftritt, zeigt uns freilich, dass die drei hier notierten Arten der Apologetik sich zuerst nur als Stufen übereinander lagern, und keineswegs etwa die letzte die frühern verdrängt. Zu unterst der Wunder- und Weissagungsbeweis, den diese Schrift in einer alles Frühere überbietenden Weise geführt hat. Dann — und das ist das Hauptstück — die Apologetik des Gegensatzes im paulinischen Sinn: Das Wort von der verlorenen sündigen Welt, in die an einem Punkt der Geschichte der Gottessohn als Erlöser und Versöhner herabstieg,

damit im Glauben an ihn die Erwählten zu dem neuen, wunderbaren Geistesleben gelangen, überall Fleisch und Geist, Welt und Reich Christi als zwei schroff feindliche Reiche. Zuletzt, obschon der Form nach zuerst, als Vorrede für die Gebildeten, die Logosapologetik, welche die Verbindungslinie zu der früheren Wahrheit hinüberzieht und das Christentum als Verkörperung der Vernunftreligion feiert. Von einer apologetischen Vorrede in der Tat zu reden, nötigt die Erwägung, dass das hier angedeutete Motiv, das Christentum als Vernunftreligion zu erweisen, im Folgenden nirgends durchgeführt, sondern statt dessen in paulinischer Tradition der schroff gegensätzliche, übernatürliche, geheimnisvolle Charakter des Christentums in Form und Inhalt der Predigt Jesu dargelegt wird. Während die spätere Logostheologie mit Vorliebe den Aufstieg vom fleischgewordenen Logos zum Logos bei Gott befolgt, knüpft das vierte Evangelium an den Logos überhaupt bloss an, um dadurch den Weg zu Jesus zu finden, der auch keineswegs die den Menschen immanente Wahrheit ans Licht ziehen, sondern vielmehr Erlösung, Geist, ewiges Leben bringen will.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass die im Prolog des Johannesevangeliums zum erstenmal auftauchende Apologetik diejenige ist, welche gerade unserer heutigen religionsgeschichtlichen Betrachtung am nächsten steht, indem sie dazu drängt, auch in den ausserchristlichen Religionen das Göttliche, dem Christentum Verwandte aufzusuchen und zu würdigen, indem sie Christentum und ausserchristliche Religionen überhaupt unter den gleichen Nenner stellt und den Gedanken einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts in einem umfassenderen, liebevolleren Sinn herausarbeitet, als es der vor allem auf das Gegensätzliche gerichteten paulinischen Apologetik möglich war. Aber es ist dann immerhin bedeutsam, dass im Lauf der Geschichte die paulinischen Gedanken des Johannes-Evangeliums mindestens so stark oder noch stärker als die Logosidee gewirkt haben. Sie geben — wenn auch vielleicht in vergänglicher Form — einer Ueberzeugung den Ausdruck, der ihr apologetisches Recht nie aberkannt werden darf, der Ueberzeugung nämlich, dass das Bewusstsein der Eigenart und Besonderheit des Christentums gerade seine Hauptkraft be-

deutet, und dass es sich um das Verständnis und die Würdigung der anderen Religionen nur dann erfolgreich bemühen kann, wenn es sich über seinen besonderen Beruf und sein besonderes Geschenk klar ist.

Raoul de la Grasserie (Nantes).

Sur le phénomène religieux des triades dans le Christianisme et les autres religions.

(Wurde nicht vorgelesen.)

(Résumé).

M. Raoul de la Grasserie s'est proposé dans sa monographie d'étudier le phénomène religieux des trinités ou triades dans le Christianisme où il atteint son plein développement, mais pour le bien comprendre, il l'observe d'abord dans les diverses autres religions où se trouvent tantôt des constructions complètes analogues, tantôt de simples amorces. L'idée a sa racine psychologique ailleurs; il suffit de constater quelle influence fatidique possède ce nombre dans des superstitions populaires et même dans des philosophies primitives. C'est là qu'il faut chercher l'origine des triades, ainsi, du reste, que celle des autres nombres sacrés, à savoir; l'unité et le dualisme. L'auteur divise, en conséquence, son mémoire en trois parties: 1° étude du nombre trialistique dans les divers processus de la nature et dans les éléments des sciences, ainsi que dans la biologie, la psychologie et la sociologie humaines, 2° recherche des triades, ainsi que du dualisme dans les religions non chrétiennes, 3° essai d'interprétation à la lumière de ce qui précède, de la trinité dans le Christianisme. A ce sujet, M. de la Grasserie distingue soigneusement la trinité de la triade entre lesquelles il n'existe pas d'identité. Il cherche à démontrer comment du nombre ternaire rencontré à chaque pas dans la nature et la société, l'esprit humain

a passé à la triade, et comment celle-ci est devenue la trinité chrétienne, en se complétant et en ajoutant à sa cause efficiente la cause téléologique.

Dans la première partie de son mémoire, l'auteur recherche avec soin l'élément ternaire dans une foule de phénomènes de la nature. Non seulement la géométrie et l'algèbre portent profondément l'influence de certains nombres, mais il en est de même de la mécanique, de la physique, de la chimie, de l'astronomie, ainsi que des milieux du temps et de l'espace. La biologie n'est pas moins remarquable en ce sens, et lorsqu'il s'agit de la science de l'homme, les phénomènes sont souvent empreints de dualité ou de trialité, quelquefois des deux. La mentalité est essentiellement trialistique, mais ce qui éclate à tous les yeux, c'est la constitution trialistique de la famille. Là pourront largement puiser toutes les mythologies. A leur tour, le langage, les arts, la littérature en portent continuellement le reflet. Ainsi depuis longtemps l'esprit humain s'est trouvé suggestionné de cette idée qui devait se développer et se transformer en instinct mystique.

Cependant cet instinct n'a pas attendu à être conscient de ce trialisme diffus pour en faire un élément religieux. Depuis, ce dernier a existé, et l'auteur cherche à le noter dans les cultes divers. Il relève en même temps l'élément dualistique, lequel d'ailleurs se relie étroitement au premier. Le dualisme religieux est bien connu, il est tantôt formel, comme dans le mazdéisme, tantôt virtuel, comme dans toutes les religions où à une force divine se trouve opposée une force démoniaque; la mort du Christ sur la croix est, pour ainsi dire, une phase de cette lutte. Il est donc possible qu'une religion soit dualistique dans un certain temps et trialistique dans un autre. Mais la trialité est plus importante, on la trouve au sommet. Quelle en est l'origine dans l'ensemble des religions? Cette origine est diverse. Cependant, ce qui domine, c'est l'imitation de la famille humaine dans sa triade essentielle. C'est celle qu'on rencontre dans le panthéon égyptien, avec des déviations cependant, parfois il s'agit plutôt d'un dieu et de deux déesses, parfois du soleil vivant, du soleil mort et du soleil ressuscité, car l'idée astronomique se retrouve dans toutes les mythologies. L'Assyrie y in-

troduit plusieurs enfants. Quant à l'imitation familiale, les textes bibliques l'établissent nettement, mais retournée.

Souvent l'imitation est plus externe. C'est ainsi que la trialité peut dériver de la répartition de l'univers en trois parts attribuées à des dieux souverains. Souvent elle correspond aux grands astres et à l'alternance de leurs fonctions; ailleurs, comme dans l'Inde, elle est le résultat d'un syncrétisme entre des religions de races différentes. L'idée est, au contraire, tout à fait intrinsèque quand la triade s'est établie peu à peu, pour qu'un lien puisse exister entre le dieu monothéiste trop abrupt et le monde; il faut alors un autre Dieu faisant fonction de démiurge, telle est l'idée génératrice du logos dans la doctrine platonicienne.

En dehors de ces triades essentielles il en existe beaucoup d'autres secondaires, plus ou moins explicables, mais qui prouvent combien l'esprit humain s'était habitué en matière religieuse à l'influence triadique.

Dans une troisième partie, M. de la Grasserie envisage la même idée dans le Christianisme. Il s'agit alors de la trinité proprement dite, distincte de la triade de plusieurs façons. On peut dire qu'ailleurs la triade religieuse, née des diverses imitations de l'homme et de la nature, a été adoptée sans but, tandis que la trinité chrétienne s'est développée sous une influence messianique et a fourni un mystère qui devait aboutir à celui de la rédemption. Sans doute, le concept philosophique du logos, c'est-à-dire de la nécessité d'un dieu exterrorisant le dieu solitaire et le mettant en rapport avec le monde n'a pas été sans influence, mais le Christianisme ne s'est pas borné à ce concept. La déchéance de l'homme aurait été causée par une faute originelle, mais dès l'abord un sauveur avait été promis; ce sauveur ne pouvait être que divin pour pouvoir offrir à la divinité une satisfaction suffisante; de là la nécessité de dédoubler le dieu monothéiste. La troisième personne échappe, il est vrai, à cette explication, mais que le père et le fils existent dans une famille divine, comme dans une famille humaine, cette famille va bientôt s'intégrer. Ce n'est pas tout, à cette génèse essentielle il va s'en joindre une autre plus contingente et, pour ainsi dire, de politique religieuse; le monothéisme pur est trop

abstrait pour l'esprit des fidèles, il faut des intermédiaires, ou mieux, plusieurs personnes dans le même dieu pour satisfaire à l'esprit anthropomorphique et social, c'est ce que l'existence d'une trinité réalise. On ne saurait donc prétendre que la trinité chrétienne soit une reproduction simple des autres triades, ou sa simple amplification; elle s'en distingue, entre autres traits, par un élément téléologique très marqué et par sa relation étroite à une série d'autres phénomènes religieux.

H. Arakélian (Tiflis).

Ein Ueberblick über die Geschichte der armenischen Kirche.

(Wurde nicht vorgelesen.)

(Résumé).

Die Predigt des Christentums hat in Armenien recht früh angefangen. Nach geschichtlicher Ueberlieferung waren es zwei Apostel, Thaddäus und Bartholomäus, welche gleich nach der Himmelfahrt nacheinander nach Armenien kamen und das Heilswort verkündeten. Tatsächlich zeigten sich die Armenier der neuen Religion von Anfang an sehr geneigt, und in den ersten Jahrhunderten fanden im Lande einzelne wie Massen-Martyrien statt. Erst aber im dritten Jahrhundert oder zu Anfang des vierten bekehrte sich die Hauptmasse des armenischen Volkes zur neuen Religion. Dazu haben viel beigetragen vor allem die syrischen Prediger, deren Einfluss sich bekanntlich weit nach Osten erstreckte; sehr rege war ferner die Tätigkeit der in Kleinasien wirkenden Griechen und Armenier, endlich aber wirkten die Persien und Armenien erschütternden politischen Ereignisse mit. Zwei Zweige der arsakidischen Dynastie herrschten in Armenien und Persien; im dritten

Jahrhundert wurden die persischen Arsakiden von den Sassaniden gestürzt, wodurch eine grosse Feindschaft zwischen den Persern und den Armeniern entstand. Der Kampf dauerte sehr lange, und die Armenier waren schon von Anfang an genötigt, sich auf die Griechen zu stützen und sich mehr und mehr dem Occident zuzuwenden. Infolgedessen verbreitete sich die abendländische Kultur mit dem Christentum durchs Land und fasste tiefe Wurzeln. Da trat der Mann auf, dem es beschieden war, der eigentliche Apostel und Grundleger der neuen Religion in Armenien zu werden, der heilige Gregor, der Sohn des pahlavidischen Fürsten Anag, der den armenischen König auf Anstiften des sassanidischen Königs getötet hatte. Gregor, als Sohn des Königsmörders, musste fliehen; er genoss in Klein-Asien christliche Erziehung, und um des Glaubens willen grosse Martyrien erduldend, verhalf er den Armeniern zum offenen Bekenntnis der Heilslehre, weshalb er auch vom Volke den Beinamen „Erleuchter" erhielt, und die von ihm gegründete Kirche wurde nach seinem Namen gregorianische genannt.

Nach ihrer äusseren Erscheinung, was Dogma, Gottesdienst und Hierarchie betrifft, war die gregorianische Kirche in den ersten Jahrhunderten von den syrischen und griechischen Kirchen abhängig, später aber ging sie ihre eigenen Wege und hielt sich ganz selbständig. Sie war sehr oft gezwungen in einen Kampf namentlich mit der griechischen Kirche zu treten, sie hatte ausserordentlich viel von den feueranbetenden Persern, von den Bekennern des Islams und von der Unionstätigkeit der katholischen Kirche zu leiden, aber sie erhielt sich selbständig, kräftig durch ihre Martyrien und geläutert durch ihre unsäglichen Leiden. Sie verwuchs eng mit dem Volke; niemals war sie eine Last für das armenische Volk.

Von Anfang an erscheint sie als ein Hort der Kultur: Die Entdeckung des armenischen Alphabets im Anfange des V. Jahrhunderts verdankt man kirchlichen Bedürfnissen. Eine reiche Literatur, Uebersetzungen oder selbständige Schöpfungen waren die wohltätigen Früchte solcher Entdeckung. Das Bedürfnis, Kirchen zu bauen, führte zur Pflege einer Architektur, die vom VII. bis

XIII. Jahrhundert sehr bemerkenswerte Musterdenkmäler aufzuweisen hat. Die Landessprache wurde durch sie kultiviert und gepflegt, ebenso die theologischen, philosophischen, mathematischen und andern Wissenschaften.

Diese Kirche bewahrt das nicaenische Glaubensbekenntnis, sie hat sieben Sakramente und eine Hierarchie, welche, obwohl äusserlich der alten, d. h. der griechischen und lateinischen Hierarchie ähnelnd, mehr dem apostolischen Geiste entspricht, indem alle Vertreter derselben von der Gemeinde gewählt werden und von ihr abhängig sind. Sie hat wohl, wegen der politischen Abhängigkeit des Volkes, diesen Prinzipien zum Teil absagen müssen, aber im Volksgemüt empfindet man das immer als ein der Kirche angetanes Unrecht.

An der Spitze der Hierarchie steht der Patriarch, „Katholicos aller Armenier“ genannt. Der Katholicos ist ein von dem armenischen Volke gewählter Oberhirt, an dessen Wahl die Vertreter der in der Türkei, in Persien und Russland lebenden geistlichen und weltlichen Armenier teilnehmen. Er hat u. a. das exklusive Recht, Bischöfe zu kreieren, das heilige Oel zu weihen u. s. w. Ihm sind die weitern Geistlichen untergeordnet.

Durch die geschichtlichen Ereignisse sind einige Änderungen in der Hierarchie eingetreten. Seit Gregor dem Erleuchter sass in Armenien nur ein Katholicos, dessen Residenz die Stadt Walarschapat auf der Araratebene war, wo das berühmte Etschmjadzin liegt und der hl. Gregor erstmalig zu predigen anfing. Aber im Laufe der Zeit versetzte man den Patriarchensitz nach Dwin, Ani, Achthamar, Hromkla, Siss und anderen Städten, und als 1441 der Thron des Katholicos in Walarschapat wiederhergestellt wurde, blieben schismatische Katholicoi, einer in Siss in Cilicien, der andere in Akhtha am Wansee. Nur haben diese beiden keine ökumenische Stellung, sondern sind dem Etschmjadziner Katholicos unterstellt und üben ihre Machtbefugnisse über einige Diözesen aus. Ausserdem haben die Armenier zwei Patriarchen, den einen in Konstantinopel, den anderen in Jerusalem. Diese sind gewöhnliche Mönche, Bischöfe oder Erzbischöfe, während die Katholicoi besonders geweiht werden. Auch die Patriarchen werden von der Geistlichkeit

und vom Volke gewählt, sind wiederwählbar und vertreten das armenische Volk vor der türkischen Regierung, weshalb sie auch von ihr bestätigt werden. Sie ordnen sich dem Katholicos von Etschmjadzin unter und sind in kirchlichen Fragen von ihm abhängig. In früheren Zeiten stand dem Katholicos ein Rat von hervorragenden Bischöfen und Mönchen zur Seite, welcher jetzt zu einem offiziellen, von der russischen Regierung anerkannten Organ, dem armenisch-gregorianischen „Synod" mit acht Mitgliedern geworden ist. Diese werden von dem Katholicos dem Kaiser von Russland zur Bestätigung vorgeschlagen.

Das Verhältnis der armenischen Kirche zur Regierung und zur Gemeinde in Russland ist festgesetzt durch ein Reglement — „Polo jene" genannt —, in der Türkei aber durch einen Kodex, bekannt unter dem Namen „Konstitution". Die beiden Gesetze sind in beiden Ländern in den letzten Jahren bedeutend geschmälert worden.

Dr. E. A. **Stückelberg** (Basel).

Bericht über die von ihm veranstaltete hagiographische Ausstellung.

In drei Sälen des ersten Stockwerks der Universitätsbibliothek hat der Schreiber dieser Zeilen auf die Kongresstage eine Ausstellung veranstaltet, welche bezweckte, den Besuchern eine Anschauung zu geben von der Helvetia Sancta und Sacra.

Die erste Abteilung*) enthielt die Bilder der spezifisch schweizerischen Heiligen, d. h. derjenigen Märtyrer, Bekenner und Jungfrauen, die in der Schweiz begraben lagen und zum Teil noch liegen. Die Darstellungen umfassten ungefähr ein Jahrtausend und setzten ein mit den Bildern von S. Gall und S. Moriz, deren in Elfenbein geschnitzte Figuren in St. Gallen und Mailand sich finden. Auch Abbildungen der Gräber verschiedener Heiligen des Schweizerlandes waren hier zu sehen (Sigismundsgrab zu St. Maurice, Verenagrab in Zurzach, Iddagrab zu Fischingen, Findansgrab zu Rheinau u. s. w.). Die Verbreitung des Kultes dieser Heiligen war durch Karten veranschaulicht, in denen alle Orte eingezeichnet waren, an denen Kirchen, Kapellen, Altäre, Reliquien des betreffenden Schutzpatrons sich finden. Des fernern waren hier ausgestellt die Bilder aller einst und heute noch in der Schweiz verehrten Heiligen. Reproduktionen von Skulpturen, von Malereien auf die Wand, Holz und Glas eröffneten diese Reihen; die Fortsetzung bildeten Holzschnitte, Kupferstiche und von Hand gemalte Pergamentbildchen. Von letzterer Klasse waren viele Tausende

*) Gütigst geliehene Sammlungen mehrerer schweiz. Welt- und Ordensgeistlicher; einzelnes Eigentum der Basler Universitätsbibliothek und des Veranstalters der Ausstellung.

als Repräsentanten der volkstümlichen Kunst ausgestellt.*) Sie sind grösstenteils in schweizerischen Klöstern, an deren Spitze Einsiedeln steht, entstanden und zwar im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Mit ihren kunstvoll geschnittenen, durchbrochenen Rahmen und Rändern sind sie die Prototypen der modernen Spitzenbildchen, die heutzutage tausendweise fabrikmässig hergestellt werden.

Eine besondere Rubrik der hagiographischen Ausstellung bildeten die Denkmäler der Wallfahrtsorte. Einsetzend mit den gotischen Bleizeichen von St. Beaten, Einsiedeln, Reims u. s. w., den barocken Filigranzeichen aus Silber von Zurzach, den Gnadenpfennigen aus Bronze, Messing, Zinn, Aluminium schweizerischer und ausländischer Wallfahrtsorte, suchte diese Kollektion ein möglichst vielseitiges und vollständiges Bild der an die Pilger verabfolgten Andenken zu geben. Die papierenen, pergamentenen und seidenen Zeichen begannen mit den drei Einsiedler Stichen des Meisters E. S. vom Jahr 1466 und dem Blatt von Pflasterbach. Daran schlossen sich hunderte von Wallfahrtszeichen aus Einsiedeln und Sachseln; kleinere Sammlungen illustrierten die Gnadenbilder und -stätten oder Reliquien von Arth, Beinwil (Solothurn), Beinwil (Aargau), Bellinzona, Biberegg, auf dem Grossen St. Bernard, Disentis, Engelberg, Eschenbach, Feldbach, Fischingen, Frauental, St. Gallen, Grimmenstein, Hochdorf, Inwil, Jostberg, Kirchberg (St. Gallen), Luzern, St. Maria der Englen, Maria Rickenbach, Mariastein, Melchtal, Muri, Pfävers, Rapperswil, Rigi, Rheinau, Rorschach, Sarnen, Schaddorf, Seelisberg, Sion, Steinenberg, Wettingen, Werdenstein, Willisau, Wil. Auch ein paar Wallfahrtsbücher waren in Original oder Faksimile ausgestellt, so die Drucke von Einsiedeln, St. Beaten, Santiago, die Translationsschrift von Eichsel (1503) und zahlreiche auf Erhebungen, Uebertragungen, Jubiläen von Heiligenleibern bezügliche Literatur des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Eine besondere, kleine Gruppe war den die Katakombenheiligen verherrlichenden Literatur- und Kunst-Denkmälern gewidmet; sie knüpften an die in der Schweiz befindlichen

*) Näheres und zahlreiche Abbildungen findet der Leser im Schweiz. Archiv für Volkskunde Bd. IX, 1905, Heft 1.

Leiber folgender Heiligen an: Aurelia, die beiden Basilius, Deodat, Donat, Eugen, Euprepes, Floridus, Fortunat, Getulius, Leander, Leonz, Marian, Pankraz, Peregrin, Philomena, Placida, Purpurin, Sergius, Silvan, Symphorosa, Theodora, Valentin, Victoria.

Auch ausländische Wallfahrtsorte waren durch zahlreiche Pilgerandenken, bestehend in Kupferstichen, Holzschnitten, Lithographien vertreten. Heben wir nur hervor: Rom, Loreto, Turin, Trier, Köln, Weingarten, Reichenau, Altötting, Walldürn, Rankwyl.

Hunderte von Künstlern sehr verschiedener Qualität haben im Dienste der Wallfahrt gearbeitet, und ihre Namen sind auf zahlreichen Blättern verzeichnet. Augsburg war in erster Linie bestimmend auf die Richtung dieser Erzeugnisse; hier arbeiteten ungezählte Meister für die Schweiz, und hier lernten junge Schweizer, die später, in die Heimat zurückgekehrt, in Einsiedeln, Zug usw. ihre Tätigkeit im Dienste der katholischen Schweiz fortsetzten.

Die zweite Abteilung*) der hagiographischen Ausstellung war den liturgischen Altertümern sowie der ganzen Ausstattung der Gotteshäuser gewidmet. Das gesamte Inventar einer mittelalterlichen Kirche war hier in Reproduktion zur Anschauung gebracht. Anschliessend an die Heiligen fanden sich deren Reliquien, die Umhüllungen, die Cedulae und Authentiken, darunter pergamentene aus der Merowinger- und Karolingerzeit, silberne aus dem X. und XII. Jahrhundert. Bemerkenswert waren die Photographien sämtlicher Cedulae des Basler Domschatzes (XII. Jahrhundert bis a. 1503), aufgenommen im Dezember 1903 und Januar 1904 zu Mariastein. Es folgten Darstellungen von Reliquiaren der Schweiz und des Auslandes, mit besonderer Berücksichtigung der ältesten und schwer sichtbaren Exemplare der merowingischen, karolingischen und romanischen Epochen. Einige hundert Blätter gaben Darstellungen von mittelalterlichen Altären, ihrer Mensae, Sepulcra, Antependien, Superfrontalien, Ciborien, Schranken, Schreine, usw. Unter den Altertümern der h. Messe seien hervorgehoben Abbildungen alter Hostien, Pyxiden, Peristerien, Ciborien,

*) Sammlung des Verfassers; durch die geschickte Aufstellung der Gegenstände hat sich Hr. Beck, Gehilfe der Universität, grosses Verdienst erworben.

Tabernakel, Monstranzen, dann von Mess- und Speisekelchen, Patenen, Fistulae usw. Besondere Aufmerksamkeit war den Denkmälern der Taufe, wo die Bassins für Immersion, Infusion und Aspersion zur Darstellung kamen, ferner den Prozessionsgeräten, wie Kreuze, Palmesel, Tortschen, endlich selten gewordenen Stücken wie den Heiliggräbern und Fastentüchern geschenkt. Den Abschluss bildeten Abbildungen sämtlicher liturgischer Gewänder, von der Mitra und Inful, von Pallium und Rationale an bis zu den Pontifikalschuhen, den Ringen, verschiedenen Stäben, und nur gelegentlich verwendeten Geräten, wie Ziegel und Hammer des Jubeljahres.

Redner- und Autorenverzeichnis.

